Colecția Clepsidra

VÎNĂTORUL NEGRU

PIERRE VIDAL-NAQUET



EDITURA EMINESCU

EDITURA
EMINESCU



PIERRE VIDAL – NAQUET

VÎNĂTORUL NEGRU

Forme de gîndire și forme de societate în lumea greacă

Traducere în românește de ZOE PETRE

PIERRE VIDAL-NAQUET

VÎNĂTORUL NEGRU

Colecţia



Clepsidra

31

1985

EDITURA EMINESCU

Ilustrația coperții AUREL BULACU

TRADUCĂTORUL DESPRE AUTOR

Cartea pe care avem azi privilegiul de a o prezenta publicului românesc este o carte nouă despre istoria vechii Elade. O carte nouă nu doar fiindcă s-au scurs puţini ani de la apariţia ei — şi, de altminteri, în aceşti abia patru ani lucrarea a avut o soartă care altor cărţi le revine doar într-un răstimp mult mai lung, căci, apărută în 1981, are deja o a doua ediţie, revăzută şi adăugită, din 1983, precum şi traduceri apărute sau în curs de apariţie, în Grecia şi SUA, în Iugoslavia, acum în România. Noutatea ei majoră constă însă în faptul că examinează istoria şi civilizaţia Greciei antice dintr-un unghi inedit; sub aspectul metodei şi obiectului de investigaţie, cercetarea întreprinsă de Pierre Vidal-Naquet de-a lungul a peste două decenii, şi ale cărei rezultate sînt cuprinse în prezentul volum, este o cercetare care înnoieşte întreg domeniul studiilor clasice.

Esenţa acestui demers este subliniată de autor în paginile introductive ale cărţii, şi ar fi o vană prezumţie din parte-mi să încerc să explic, după ce el însuşi a făcut-o şi cu precizie, şi cu har, care este intenţia şi sensul studiilor sale. Pusă sub

semnul — elocvent prin ireductibila-i ambiguitate — al Vînătorului negru, *efebul rătăcit fără întoarcere în hățișul care mărginește cetatea, analiza lui Pierre Vidal-Naquet reprezintă prima tentativă majoră în istoriografia lumii antice de a examina societatea și cultura greacă nu în cadrul ei tradițional, din centrul unui ansamblu ordonat și transparent, ci* dinspre margine: *de la hotarul unde instituții și categorii mentale deopotrivă își vădesc ambivalența, contradicțiile, interferența. Războiul și instituțiile militare ale cetății sînt privite prin prisma stării, prin definiție tranzitorii, a tînărului în pragul vîrstei de oștean, al cărui comportament — consacrat de practica și imaginarul social — este un* model răsturnat *al conduitei adulte, și nu o simplă exercitare pregătitoare; sclavajul, această instituție fundamentală a lumii antice, este examinat în proiecțiile lui istorice ori utopice, care îi definesc mai clar particularitățile și limitele; meșteșugurile — al căror loc în civilizația greacă este atît de însemnat — și meșteșugarii — al căror statut în cetatea greacă este remarcabil prin paradoxala-i marginalitate — își evidențiază condiția scindată și ambiguă în cadrul cetăților ideale imaginate de Platon. Situată în chip deliberat în punctele de tranziție și de ruptură ale universului real și ale universului imaginar al Greciei antice, analiza aceasta multiplă „instituie relații" și restituie cititorului o lume complexă și fascinantă de subtile și riguroase condiționări dialectice ale istoriei trăite și gîndite.*

Ceea ce este extrem de fertil în demersul lui Pierre Vidal-Naquet este, într-adevăr, permanenta confruntare între fapte și reprezentări, între cadrul socio-politic și instituțional al istoriei Greciei și modul în care aceste structuri sînt concepute și exprimate de colectivitățile umane a căror devenire o ordonează. Disjuncției, încă persistente, între istorie *și* istoria civilizației, *paginile care urmează îi opun o istorie integrală și integratoare în care dialogul dintre real și imaginar nu încetează nici o*

clipă. Reprezentările sînt descifrate în lumina faptelor: afinitatea de condiție între femei și producătorii dependenți, subînțeleasă de legende de întemeiere sau de anecdote istorice, devine explicabilă prin statutul ambelor categorii în polis; viziunea mitului, dar și a istoriei, despre veacul de aur, canibal și preafericit deopotrivă, devine inteligibilă în funcție de norma definitorie a cetății, dincolo și dincoace de care zei, animale și monștri se opun umanității așa cum natura se opune culturii. Dar nici faptele nu sînt mai puțin luminate de reprezentări: iată, de pildă, cazul inovației tactice majore datorate tebanului Epaminondas — ordinea „oblică" și atacul din flancul stîng — pentru elucidarea căreia este evocată o vastă tradiție de opoziții arhaice între categoriile mentale, în care dreapta e calitativ diferită de stînga, în care o organizare diferențiată a spațiului e dominată de prejudecata că dreapta e de bun augur și stînga e, cum spuneau romanii, sinistra; o tradiție care sfîrșește prin a se destrăma sub impactul conjugat al experienței unui spațiu civic omogen, al progreselor navigației și geometriei, schițînd o nouă viziune asupra universului, în afara căreia inovația lui Epaminondas n-ar fi putut să apară. Sau reconstituirea monumentului atenian de la Delfi, pentru înțelegerea căruia critica de text se conjugă cu analiza confruntărilor ideologice din epocă; sau, iarăși, biritualismul unor cimitire arhaice explicat în funcție de categoriile antropologiei structurale. De bună seamă, în această lumină, faptele par adesea a pierde ceva din masiva, confortabila lor soliditate tradițională: Pierre Vidal-Naquet e cît se poate de conștient de distanța între obiect și subiect în cercetare, și tocmai această percepție dă acuitate și acribie privirii critice cu care scrutează nu doar contururile precise ale faptelor, ci și umbrele lor părelnice; peisajul istoric cîștigă astfel și veracitate, și culori ori nuanțe pe care demersurile obișnuite nu le lasă să se întrevadă.

Demersurile obişnuite: ale istoricului antichităţii, ale filologului clasic. Pierre Vidal-Naquet porneşte întotdeauna de la aceste demersuri, pe care le domină cu egală competenţă şi pe care le utilizează cu precizia şi cu răbdarea eruditului. De la critica minuţioasă a tradiţiei manuscrise la reconstituirea unei serii de evenimente — războaie, reforme — analiza lui pleacă de obicei de la un ansamblu reconstituit fără nici o concesie, în termenii clasici şi cu instrumentele fără greş mînuite ale unei riguroase cercetări conduse în cea mai bună tradiţie a unui domeniu atît de încărcat de tradiţii ca acela al studiilor clasice. De aici porneşte — dar orizontul ferm al datelor şi faptelor din viaţa economică, socială sau politică a cetăţilor Greciei este adus, cu îndrăzneală şi fără silnicie, pînă în punctul său de interferenţă cu noile teritorii ale istoriei şi antropologiei culturale. Ambiguitatea şi imaginarul, opacitatea şi distorsia, structurile mentalului colectiv şi ale mitului, proiecţiile de sine ale Eladei, îşi vădesc fireasca lor corespondenţă cu lumea tradiţională a faptelor statornic restituite. Autorul mînuieşte mijloacele şi conceptele celei mai recente cercetări cu aceeaşi rigoare şi severitate cu care utilizează instrumentele filologiei clasice tradiţionale; cartea lui evocă, de bună seamă, o nouă istorie a Greciei — dar o nouă istorie în care nici unul din cîştigurile durabile de informaţie şi metodă ale istoriei erudite nu are a fi trecut cu vederea sau sacrificat. Dimpotrivă, ele sînt puse în lumină de un demers centrat asupra adevărului dialectic al relaţiilor şi de globalitatea unei viziuni integratoare asupra trecutului istoric. Sensibil şi atent la toate inovaţiile majore ale cercetării contemporane, Pierre Vidal-Naquet nu aduce sacrificii zadarnice zeilor zilei; el nu privilegiază sincronia în desfăşurarea diacronicului, ci încearcă să surprindă raportul biunivoc între geneză şi structură; nu valorizează imaginarul împotriva realului, ci le redimensionează reciproc, fiindcă inovaţia lui nu

e un joc fascinant al categoriilor și aparențelor, ci o reexaminare radicală a metodei și sensului cercetării.

Pierre Vidal-Naquet face parte, fără îndoială, din noua școală istorică franceză; și în modul în care studiază el istoria lumii antice se regăsesc cele mai bune tradiții ale școlii Analelor *care, de la Marc Bloch și Lucien Fèbvre înainte, n-a încetat să inoveze atîtea domenii ale istoriei. Asemeni însă lui Louis Gernet care, în generația interbelică, a reunit cu egală competență știința editorului de texte și a specialistului în istoria dreptului cu o extraordinară capacitate de analiză sociologică și antropologică a tradiției grecești (și cu o participare activă și extrem de vivace la viața contemporană), Pierre Vidal-Naquet nu se lasă ușor încadrat într-o definiție de școală și grup. Este, fără îndoială, unul din purtătorii de cuvînt cei mai autorizați ai grupului de cercetători reuniți în jurul lui Jean-Pierre Vernant în cadrul Centrului de cercetări comparate asupra societăților antice, parte integrantă a prestigioasei* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales *de la Paris. Dar această definiție „instituțională", ca să spunem astfel, nu are nimic restrictiv, dimpotrivă. O formație de cercetător revendicîndu-se — fără umbră de eclectism, de altminteri — de la maeștri atît de deosebiți între ei cum au fost Henri-Irenée Marrou și Victor Goldschmidt, Henri Jeanmaire sau Henri Marguerітte; o personalitate invocînd — cum o face, în paginile care urmează — și autoritatea (și prietenia) marelui istoric al economiei antice, Moses I. Finley, alături de afinități esențiale cu Jean-Pierre Vernant, cel care a dat studiilor de antropologie culturală și de psihologie istorică a Greciei antice și amploare, și formă, și continuitate; o cercetare reunind și fructificînd concluzii ale lui Arnaldo Momigliano și Bronisław Malinowski, ale lui Louis Robert și Claude Lévi-Strauss; toate acestea reprezintă, pentru cei familiarizați cu domeniul, tot atîtea* oxymora, *reuniri surprinzătoare ale unor contrarii*

ce păreau imposibil de reunit. Dar, așa cum știe să facă să consune factologia și mitul, Pierre Vidal-Naquet a izbutit să depășească orice paradox, construind, pe aceste atît de polifonice temeiuri, un discurs extrem de personal, de unitar și de convingător.

Diversitatea surselor și a metodologiei cercetării se întregește, de altminteri, cu o neobișnuită diversitate a direcțiilor unei investigații din care Vînătorul negru *este doar un fascicol, și care s-a îndreptat și către istoria economiei antice*[1], *și către tragedia greacă*[2], *și către diferite forme de contact și interculturalitate: tradiția iudaică în fața civilizației greco-romane*[3], *tradiția greacă și puterea Romei imperiale*[4], *Europa modernă și antichitatea greacă*[5]. *Ceea ce dă coerență și sens acestei proteice curiozități este și rigoarea, și pasiunea unui demers care „instituie relații" și care descoperă mereu noile continente ale interferenței.*

Demers pasionat — niciodată însă pătimaș. Lucida angajare în dezbatere este, la Pierre Vidal-Naquet, o formă superioară și severă a democrației și responsabilității critice. Aceasta se vede deopotrivă într-o cercetare istorică atentă cu fiecare argument și pentru care erudiția este o modalitate esențială de a da seamă de fiecare pas al argumentării — după cum se vede și în opera publicistică al cărei autor este Pierre Vidal-Naquet. Căci eruditul autor al Vînătorului negru *semnează frecvente și tăioase articole în* Le Monde *sau în* Libération, *și luările lui de poziție radicale și vigilente amintesc,* mutatis mutandis, *de efervescenta activitate publicistică a marelui istoric al Romei, Th. Mommsen, acest mare columnist liberal sau, mai aproape, de publicistica socialistă militantă a lui Louis Gernet.*

Descendent al unei familii de erudiți și de dreyfusarzi, Pierre Vidal-Naquet, ai cărui părinți au murit la Auschwitz după ce activaseră în Rezistență, a debutat în publicistică nu

ca autor de studii istorice, ci ca militant pentru eliberarea Algeriei, publicînd un volum care denunța asasinarea tînărului comunist Michel Audiard în Algeria (1958); volumului său, scris în colaborare cu Pierre Lévêque, despre reformele lui Clistene în sec. VI î.e.n. (1964) i-a urmat, în 1972, o carte intitulată La torture dans la République, *și unde nu-i vorba de* Republica *lui Platon, ci de Franța anilor 1954—1962. A tipărit, împreună cu elevul său Alain Schnapp, arheolog și ceramolog, o culegere de aproape 900 de pagini reunind texte și documente ale mișcării studențești din Franța, din 1967—1968, prezentate, editate și explicitate cu acribia filologului clasic, cu riguroasa metodă și concepție a istoricului, cu ardoarea lucidă a unei angajări personale, profunde și responsabile, în vîltoarea evenimentelor. A scris o amplă introducere pentru reeditarea* Jurnalului *lui Dreyfuss, excelent studiu de istorie socială și mentală, document și confesiune, analiză riguroasă a trecutului și prezentului deopotrivă.*

În paginile care urmează, ca și în toate cele pe care le-a trăit și le-a scris, Pierre Vidal-Naquet își asumă condiția intelectuală ca pe o formă superioară de responsabilitate, și facultatea critică de judecată ca pe o formă superioară a demnității umane. Rostul acestei traduceri s-ar împlini pînă la capăt dacă ar izbuti — așa cum a încercat — să restituie această fundamentală relație și să formuleze limpede acest mesaj al Vînătorului negru.

ZOE PETRE

NOTE

1 O parte doar a lucrărilor lui Pierre Vidal-Naquet care nu sînt cuprinse în acest volum figurează în bibliografia finală. O bibliografie comentată a lucrărilor autorului pînă în 1981, împreună cu o încercare de biografie spirituală și culturală, a fost publicată de P. Pachet (*Pierre Vidal-Naquet: Jeunesse et tradition*, Critique, n° 418, martie 1982, p. 213—230); v. și A. Momigliano, *Ciò che Flavio Giuseppe non vide*, introducere la P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma / 1980 /, p. 9—12. — Nu vom încerca aici să oferim o bibliografie integrală a autorului, al cărei interes este evident, dar pentru care e nevoie de un spațiu considerabil; cităm doar cele mai importante contribuții în direcțiile semnalate. — În domeniul istoriei economice și sociale, alături de volumul publicat în 1972 împreună cu M. Austin, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, și care are numeroase reeditări și traduceri, menționăm cu deosebire studiul *Economie et société dans la Grèce ancienne: l'oeuvre de M.I. Finley*, Archives Européennes de Sociologie, 6, 1965, p. 111—148 și *Le bordereau d'ensemencement dans l'Egypte ptolémaïque*, Bruxelles, 1967.

2 Studiilor despre *Orestia* lui Eschil și despre *Philoctetul* lui Sofocle, publicate în J.-P. Vernant și P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie*

en Grèce ancienne, Paris 1972, li se adaugă acum *Œdipe à Athènes*, prefaţa la tragediile lui Sofocle publicată de editura Gallimard în 1973 (p. 9—40), *Les boucliers des héros. Essai sur la scène centrale des Sept contre Thèbes*, Annali del seminario di studi del mondo classico, 1, 1979, p. 95—118 şi *Eschyle: le passé et le présent*, prefaţă la Eschyle, *Tragédies*, Paris, Gallimard, 1981, p. 7—39.

[2] În afară de *Il buon uso*..., cit. supra., n. 1, v. şi *Les Juifs entre l'Etat et l'apocalypse*, in Cl. Nicolet, ed., *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, II, Paris, 1978, p. 528—539 şi 846—882.

[3] *Flavius Arrien entre deux mondes*, in Arrien, *Histoire d'Alexandre* tr. P. Savinel, Paris 1984, p. 311—394.

[4] *Tradition de la démocratie grecque*, prefaţă la M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, 1976 (p. 7—44); *Œdipe à Vicence et à Paris*, Quaderni di Storia 14, 1981, p. 3—29; *Hérodote et l'Atlantide*, Quaderni di Storia 16, 1982, p. 5—74.

În amintirea fratelui meu
Claude,
1944—1964

Te salut, vînător cu tolba goală!
Tu, cititorule, să stabilești relațiile.
Îți mulțumesc, vînător cu tolba goală.
Tu, visătorule, să îmblînzești relațiile.

René Char, Moara primă.

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIȚIA ROMÂNĂ

Faptul că Vînătorul negru *este tradus în românește, că e publicat într-o ediție care va face din el un instrument de cultură pentru un public foarte larg, îmi umple inima de bucurie și de mîndrie.*

N-am să repet aici banalități despre surorile latine, despre Iuliu Cezar și Traian, despre Decebal și Vercingetorix, despre Paul Morand și prințesa Bibescu. O tradiție, oricît ar fi de venerabilă, nu are nici o speranță să subziste decît dacă e asumată de oamenii vii. Nu mă simt nicicum moștenitorul lui Paul Morand.

Dacă mă bucur că această carte s-a tradus în românește este fiindcă, între istoricii români și cei din țara mea există cu adevărat o comunitate, o koinonia, *cum spuneau grecii, care e temeiul muncii științifice după cum e temeiul cetății.*

Nu voi rosti aici nume, sau, mai degrabă, nu voi rosti decît unul singur. Faptul că această carte a fost tradusă de Zoe Petre este pentru mine un motiv de nețărmurită satisfacție.

i întîi dintr-o pricină evidentă: pentru a traduce o ştiinţifică nu e de-ajuns să cunoşti, şi chiar să cunoşti mba, e nevoie să cunoşti disciplina.

r nu-i vorba doar de competenţă. Sînt cel puţin cinci-e ani de cînd o cunosc pe Zoe Petre, de cînd o întîlnesc, mânia sau în Franţa, de cînd port cu ea corespondenţă. nia noastră, care e profundă, s-a născut din lectură, , poate chiar mai mult, decît din întîlniri. Aceste prietenii t cele mai puţin durabile. Or, cînd am luat cunoştinţă rările colegei mele, n-am putut să nu observ o autentică arcabilă înrudire între ce făcea ea şi ce făceam noi în . În lumea greacă antică, syngeneia, înrudirea, era una neliile alianţei şi prieteniei între două cetăţi, între două e. Că-i vorba de originile democraţiei, de semnificaţia ui tragic, de modalităţile de a surprinde lumea imagina-şi a reprezentării pentru a o face materie a istoriei, socot Petre este un spirit fratern în raport cu al meu. Îi nesc cu deosebită sinceritate în pragul acestor pagini. este mulţumiri includ deopotrivă pe domnul Valeriu nu, directorul Editurii „Eminescu", care a avut bună-de a primi această carte, oferindu-i astfel o nouă şansă.

PIERRE VIDAL-NAQUET

CUVÎNT ÎNAINTE

Să stabilești relațiile

Să spunem mai întîi ce nu este această carte. Există uzanța ca savanții, la vîrsta pensiei, să adune, într-un volum ori în mai multe, lucrările mărunte — Scripta Minora, Kleine Schriften. *Adesea — după ce ei înșiși au murit — elevii lor desăvîrșesc această reunire care se vrea înainte de toate comodă și fidelă. În general, paginația originală este reprodusă în marginea noii tipăriri. Cuvintele latine sau germane spun exact ceea ce vor să spună: „micile scrieri" se opun „marilor opere", celor nemijlocit realizate sub forma nobilă, cea a volumului.*

Pentru rațiuni care-mi sînt proprii, și care sînt probabil foarte puțin „rezonabile", articolul reprezintă pentru mine, în domeniul istoriei Greciei, un mod de exprimare mult mai la îndemînă decît cartea. Am încercat să compensez această slăbiciune — dacă despre slăbiciune este vorba — scriind mai multe studii publicate în cursul ultimilor ani dintr-o perspectivă comună; în fapt, cu ideea că, într-o zi, această carte va exista. Dar dacă acest volum conține efectiv tot ce am avut de spus

Mai întîi dintr-o pricină evidentă: pentru a traduce o lucrare științifică nu e de-ajuns să cunoști, și chiar să cunoști bine limba, e nevoie să cunoști disciplina.

Dar nu-i vorba doar de competență. Sînt cel puțin cincisprezece ani de cînd o cunosc pe Zoe Petre, de cînd o întîlnesc, în România sau în Franța, de cînd port cu ea corespondență. Prietenia noastră, care e profundă, s-a născut din lectură, tot atît, poate chiar mai mult, decît din întîlniri. Aceste prietenii nu sînt cele mai puțin durabile. Or, cînd am luat cunoștință de lucrările colegei mele, n-am putut să nu observ o autentică și remarcabilă înrudire între ce făcea ea și ce făceam noi în Franța. În lumea greacă antică, syngeneia, *înrudirea, era una din temeliile alianței și prieteniei între două cetăți, între două popoare. Că-i vorba de originile democrației, de semnificația teatrului tragic, de modalitățile de a surprinde lumea imaginarului și a reprezentării pentru a o face materie a istoriei, socot că Zoe Petre este un spirit fratern în raport cu al meu. Îi mulțumesc cu deosebită sinceritate în pragul acestor pagini. În aceste mulțumiri includ deopotrivă pe domnul Valeriu Râpeanu, directorul Editurii „Eminescu", care a avut bunăvoința de a primi această carte, oferindu-i astfel o nouă șansă.*

PIERRE VIDAL-NAQUET

CUVÎNT ÎNAINTE

Să stabilești relațiile

Să spunem mai întîi ce nu este această carte. Există uzanța ca savanții, la vîrsta pensiei, să adune, într-un volum ori în mai multe, lucrările mărunte — Scripta Minora, Kleine Schriften. *Adesea — după ce ei înșiși au murit — elevii lor desăvîrșesc această reunire care se vrea înainte de toate comodă și fidelă. În general, paginația originală este reprodusă în marginea noii tipăriri. Cuvintele latine sau germane spun exact ceea ce vor să spună: „micile scrieri" se opun „marilor opere", celor nemijlocit realizate sub forma nobilă, cea a volumului.*

Pentru rațiuni care-mi sînt proprii, și care sînt probabil foarte puțin „rezonabile", articolul reprezintă pentru mine, în domeniul istoriei Greciei, un mod de exprimare mult mai la îndemînă decît cartea. Am încercat să compensez această slăbiciune — dacă despre slăbiciune este vorba — scriind mai multe studii publicate în cursul ultimilor ani dintr-o perspectivă comună; în fapt, cu ideea că, într-o zi, această carte va exista. Dar dacă acest volum conține efectiv tot ce am avut de spus

mai personal despre lumea greacă, nu e culegerea, și nici măcar, mai exact, o culegere de articole.

Mai întîi pentru că n-am adunat totul. Istoria economică și socială a lumii grecești, istoria instituțiilor, istoria lumii iudaice și a contactelor ei cu elenismul în timpul epocilor elenistică și romană, istoria istorici și, în genere, istoria reprezentărilor lumii grecești în gîndirea occidentală — iată probleme care nu sînt prezente în acest volum. Tot așa, cercetările referitoare la tragedie, desfășurate într-o strînsă colaborare cu Jean-Pierre Vernant, sînt rezervate unor volume ce poartă numele amîndurora.

Nu e vorba nici de o simplă juxtapunere a unor studii deja publicate. Cu o singură excepție, toate articolele au fost refăcute. În ce limite și conform căror principii? Trec peste necesitatea de a unifica prezentarea lor materială, de a corecta unele erori de detaliu, de a spori numărul referirilor interne care să sporească, la rîndu-le, coerența prezentelor pagini. Trebuia, dincolo de aceasta, să țin seamă de două elemente simetrice și opuse. Scrierea capitolelor ce compun azi această carte cuprinde douăzeci și trei de ani, din 1957 (cînd am redactat studiul „Timp al zeilor și timp al oamenilor") pînă în 1980. S-a scris mult în acest răstimp, s-au descoperit multe, multe s-au uitat și am învățat multe eu însumi. De bună seamă, mi-era cu neputință să mai public aici afirmații pe care nu le-aș mai socoti adevărate. Dar nici nu puteam să rescriu totul, ca și cînd timpul nu s-ar fi scurs. A rezultat, poate, o anume imperfecțiune. Am intervenit într-un loc mai mult, în altul cu moderație. Data articolului și-a avut însemnătatea ei, ca și, mai cu seamă, disponibilitatea mea, azi, față de problemele tratate; mai mare sau mai mică, după caz. Cînd un studiu încercat urmărea să rezolve o „enigmă", se înțelege că am să țin seamă, pe cît posibil, de literatura publicată ulterior, independent de faptul că aceasta accepta, ducea mai departe sau

contesta ipotezele mele. Am putut, de asemenea, adesea, să utilizez rezultatele unor lucrări scrise uneori pentru a le discuta pe cele ce-mi aparțin. În alte cazuri, dimpotrivă, mi-am menținut și dezvoltat concluziile. Împotriva unor reguli curente, nu am semnalat aceste modificări — nu o dată foarte numeroase — prin semne tipografice speciale. Nu încerc astfel să-mi atribui o luciditate pe care n-am avut-o în fapt: încerc însă să scriu istoria, nu să o refac. Textele de ieri sau de alaltăieri nu s-au prăbușit în acea „gaură a memoriei" de care vorbea Orwell, sînt la dispoziția oricui, și oricine poate — dacă acest exercițiu îl amuză — să facă istoria variantelor prezentelor texte. Oricum, atunci cînd un studiu m-a convins că greșisem, am semnalat-o în notă. Articolul despre Epaminondas, scris în colaborare cu Pierre Lévêque și republicat aici cu încuviințarea lui — îi mulțumesc în mod deosebit — n-a fost transformat; i-am adăugat cîteva pagini care formulează acele întrebări pe care mi le pun în prezent.

Studiile a căror temă era mai generală sînt, evident, și cele care au fost mai puțin modificate. Am indicat totuși, de fiecare dată, măcar în cîteva cuvinte și cu ajutorul cîtorva trimiteri, cum mi se pare că trebuie înțelese azi problemele respective.

Studiul introductiv, extras dintr-un articol scris pentru o enciclopedie și care avea în chip deliberat o formă programatică, a fost amputat de rezumatul istoric care ar fi fost aici inutil. Ținînd seama de dificultățile prezente, am redus pe cît posibil numărul citatelor în limba greacă.

Această muncă de precizare și de aducere la zi nu a fost ușoară. Ea s-a prelungit, în fapt, cu diferite întreruperi, vreme de aproape șapte ani, mai întîi cu prilejul susținerii doctoratului la Nancy, la 19 ianuarie 1974, apoi în cursul timpului petrecut la Oxford, unde fusesem invitat, la sfîrșitul anului 1976, de către Anthony Andrewes; nu e, de altminteri, sigur

că aş fi izbutit să o duc la bun sfîrşit de unul singur. In fapt nu am fost singur, şi partea esenţială a acestei operaţii n-a putut fi încheiată decît datorită dialogului purtat ani de-a rîndul cu Nicole Loraux. Ea a făcut această carte împreună cu mine, în cursul mai multor zeci de şedinţe de lucru. Orice mulţumire ar rămîne mai prejos de această mărturie. Mă bucur măcar că lucrarea mea apare aproape în acelaşi timp cu cele două volume ale ei, *Inventarea Atenei* şi *Copiii zeiţei Atena**.

Am spus pînă acum ce nu este cartea de faţă. A venit vremea să spun ce conţine. Se numeşte *Vînătorul negru* nu numai pentru că studiul care poartă acest titlu ocupă un loc central în economia lucrării, ci şi pentru că redactarea lui a însemnat pentru mine o etapă capitală: descoperirea analizei structurale ca instrument euristic; şi, în fine, fiindcă drumul vînătorului negru trece prin munţi şi prin păduri, eu însumi îndreptîndu-mă către cetatea greacă dinspre hotarele ei, nu dinspre cîmpie. Mai limpede, poate, subtitlul este purtător de sens: „Forme de gîndire şi forme de societate în lumea greacă"; conjuncţia de coordonare indică aici esenţialul: legătura pe care am încercat să o stabilesc între două lumi care nu sînt studiate în ele însele şi pentru ele însele.

Oricît aş urca în timp în istoria cercetării pe care am întreprins-o, aceasta a fost, într-adevăr, năzuinţa mea: să fac să comunice ceea ce nu comunică în chip natural după criteriile obişnuite ale judecăţii istorice; nu trec cu vederea faptul că unele dintre apropierile pe care le-am putut opera pot să pară la fel de curioase, dacă nu la fel de frumoase, ca întîlnirea întîmplătoare „pe o masă de disecţie, a unei maşini de cusut şi a unei umbrele", de care vorbea Lautréamont. Nu e a priori

---

* E vorba de cele două lucrări ale lui Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris—Haga 1981, şi *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1981 (*n. trad.*) — V. lista de lucrări, p. 512.

evident că, pentru a înțelege ce spun despre femei o comedie de Aristofan și istoriile lui Herodot e nevoie să recurgem la opoziția între două tipuri de sclavie.

Forme de gîndire, forme de societate. Texte literare, filosofice, istorice, povestiri mitologice sau analize descriptive pe de o parte, de partea cealaltă practici sociale: războiul, sclavia, instituții de inițiere a tinerilor, înălțarea de monumente comemorative. Imaginarul cetății, de o parte, cu tot ce comportă el ca realitate, și universul foarte concret al riturilor, al deciziilor politice, al muncii — în legătură cu care e nevoie să se pună în lumină că au și ele o dimensiune imaginară. Ce poate fi, în principiu, mai abstract decît o teorie a spațiului, ori mai concret decît o bătălie victorioasă? Ce alătur eu poate face în mod legitim obiectul unor studii separate, și am putut, poate, contribui și eu la cercetarea acestor două domenii separate. Dar aici mă interesează joncțiunea lor. Despărțită de studiul practicilor sociale, analiza structurală a miturilor poate realiza un program magnific, scriind miturile, făcîndu-le să se reflecte unul în celălalt, punînd în joc articulările lor logice. Dar rămîne primejdia de a te refugia astfel în ceea ce Hegel numea „imperiul senin al aparențelor amicale", un imperiu unde fiecare compartiment este umplut prin faptul însuși de a fi fost delimitat. Dimpotrivă, istoria instituțională, socială, economică, cea practicată în Anglia de M.I. Finley și în Franța de Yvon Garlan, Philippe Gauthier, Claude Mossé, Edouard Will, nu-și capătă, din punctul meu de vedere, valoarea integrală decît atunci cînd poate fi întregită prin studiul reprezentărilor care însoțesc și chiar pătrund în instituțiile și practicile jocului politic și social.

Textual și social. Multe dintre analizele ce se află în acest volum pleacă de la un text, al cărui sens trebuie, în ultimă instanță, să fie îndemnat să țîșnească. Dar, spre deosebire de ceea ce crede Jean Bollack, de pildă, nu cred, dinspre parte-mi,

că sensul e imanent textului, că acesta nu se explică decît prin el însuși. La limită, după această școală de gîndire, căreia îi datorăm lucrări foarte frumoase, ar trebui, înainte de a studia textul, să-l despuiem de sedimentele acumulate de tradiție — și tradiția începe cu filologii epocii alexandrine. Atunci, și doar atunci, textul ar putea străluci ca un diamant smuls din coajă și tăiat după clivajele sale naturale. Dar există într-adevăr textul pur? La limită, socot că, dimpotrivă, un text există nu numai prin mediul său textual, politic, social, instituțional, dar chiar și în *și* prin *tradiția care ni l-a transmis, prin manuscrisele, lucrările filologilor, exegeților de toate felurile, istoricilor. Această pluridimensionalitate a textului stă pentru mine în centrul unei concepții pluridimensionale a istoriei. Nici socialul pur nu există. Imaginarul este, desigur, cufundat în social: un autor tragic grec nu scrie ca Racine, un general atenian nu-și manevrează trupele ca Frederic al II-lea; dar socialul — C. Castoriadis a înțeles-o prea bine — comportă și imaginație: astfel, crearea, în vremea lui Clistene, a cetății ateniene a celor zece triburi și, tot astfel, nașterea tragediei. Socialul este masă, dar nu* numai *masă. Acolo, tocmai, unde distanța e maximă între textual și social — între textul filosofic, de pildă, elaborat de Platon, și „istoria ateniană a Atenei", cum o numește Nicole Loraux, relația există. În acest sens, munca mea de istoric se înrudește într-adevăr cu ceea ce Ignace Meyerson și Jean-Pierre Vernant au denumit „psihologie istorică", numai că drumurile noastre sînt diferite. Meyerson și Vernant au plecat de la categoriile psihologice pe care le-au dovedit a nu fi eterne și au întîlnit — fiindcă le căutau — texte și instituții politice și sociale. Eu am parcurs drumul invers.*

Rămîne totuși faptul că punerea în lumină a relațiilor, punerea în lumină a sensului, nu ajung pînă la crearea unei lumi unificate sub privirea Ideii sau a dezvoltării forțelor de

producţie. Nu dispun, ca Descartes pentru unirea sufletului cu trupul, de o glandă pineală care să-mi permită să articulez cele două planuri în care se mişcă — pentru a vorbi în mare — analizele mele. Am învăţat, de bună seamă, ca și mulți dintre contemporanii mei, de la Marx (şi nu numai de la Marx), că oamenii nu fac întotdeauna ce spun şi nu spun întotdeauna ce fac, dar am încercat să trăiesc această relație cu Marx şi să o transpun nu la modul desăvîrșirii şi al sintezelor facile, nu la modul teleologiei şi previziunii retrospective a viitorului, ci la cel al nedesăvîrşitului, al fragmentarului, al viziunii critice.

Rezultatul e că, în punctul de articulare al socialului şi al imaginarului întîlnesc nu infinita înlănţuire a logos-*ului ci, ireductibilă, opacitatea. Ispita transparenţei există, e chiar una dintre ameninţările care apasă asupra oricărui studiu referitor la lumea greacă a secolului al V-lea, tocmai pentru că* această lume *a încercat să se gîndească pe sine în termenii transparenţei: simplitate, chiar claritate brutală a raporturilor sociale, existenţa unei vieţi politice sub cerul liber. Și totuși, Atena tragicilor poate fi oare pur şi simplu suprapusă Atenei comicilor, Atenei istoricilor, a inscripţiilor, Atenei monumentelor? Şi cu ce drept să spunem că, dintre aceste „izvoare“, unul ne spune adevărul şi realul, iar celălalt doar un reflex? Cu ce drept am putea unifica totul fără a semnala fracturile, rupturile, fără a utiliza măcar ceea ce Kant numea „judecata de reflexiune“, cea care, spre deosebire de „judecata de determinare“, descoperă universalul pornind de la particular?*

Această opacitate fundamentală a socialului conferă, din punctul meu de vedere, întreaga sa valoare efortului desfăşurat pentru a-i da sens, dacă e adevărat, cum scria Jacques Brunschwig, că trebuie, „pe ruinele Absoluturilor revelate, posedate sau găsite“, să instalăm, „în timpul oamenilor, uneltele modeste şi răbdătoare ale cuvîntului-dialog şi ale muncii comune“.

Planul acestei cărţi ar fi putut fi altul, şi am slăbiciunea de a vedea în aceasta o dovadă nu de incoerenţă, ci de unitate. Poate că nu e inutil să justific acest plan aşa cum e el.

Introducerea încearcă să definească „discursul grec"; mai precis, descrie un tabel de opoziţii, o systoichia, *care e într-un fel matricea acestui discurs. Civilizat şi sălbatec, stăpîn şi sclav, bărbat şi femeie, cetăţean şi străin, adult şi copil, războinic şi meşteşugar — iată cîteva dintre opoziţiile pe care restul cărţii le va pune în joc, fără a încerca să închidă în ele o materie rebelă.*

Urmează trei studii despre „Spaţiu şi timp" — date ce se regăsesc, iarăşi, şi în alte secţiuni ale cărţii. Nu-i vorba aici de spaţiul şi timpul aşa cum erau concepute, de pildă, de Kant ca „reprezentări necesare slujind drept temelie tuturor intuiţiilor". Spaţiul pe care îl pune în evidenţă Odiseea *se axează pe opoziţia între real şi imaginar, între zei, monştri şi oameni, între sacrificiu şi barbarie. După Homer, acest spaţiu a devenit spaţiul cetăţii, de care generalii trebuie să ţină seama în strategia lor, pînă în ziua în care imaginaţia lui Epaminondas sparge regulile pe care le codificase practica civică. Studiul despre timp ne conduce şi el de la Homer la crizele secolului al IV-lea, pune în opoziţie şi în conjuncţie zeii şi oamenii, ciclurile şi liniile ascendente sau descendente.*

*„Tinerii, războinicii" — această secţiune a cărţii încearcă să vadă cum se situează unul în raport cu celălalt doi actori ai cetăţii greceşti, hoplitul**, care este, oficial, personajul central al cetăţii — hoplitul „real", cel care luptă, şi hoplitul reprezentat, cel al cărui vitejie, în 490 la Maraton, va deveni o „tradiţie"; hoplitul, aşadar, şi cel care e sortit să devină, dar nu este încă hoplit, tînărul, efebul, cel care va izbuti, dar*

** Pedestraş greu înarmat, integrat în falangă — unitatea de bază a armatei terestre în cetăţile Greciei — *n.tr.*

și cel care va eșua, „vînătorul negru". Hoplit, efeb, luptă, serviciu militar — realități sociale prin excelență, dar care sînt studiate aici și ca personaje de mit, de poveste (despre care antichitatea ne-a transmis numeroase versiuni scrise), ca personaje ale mitologiei ca disciplină analitică. De la un studiu la altul, în această secțiune se va putea observa poate o aprofundare a reflexiunii. Înadins am lăsat aici texte care trimit unul la celălalt, în ordinea cronologică a redactării lor.

„Femeile, sclavii, meșteșugarii" — cetatea concretă și cea a reprezentărilor — sînt studiate aici din unghiul celor ce-i sînt supuși, al celor care sînt excluse de la viața politică, deși slujesc cetatea ca slujitoare ale Atenei la Ilion (dacă acest rit este într-adevăr atît de vechi cît susține tradiția, el constituie, spunea odată A. Momigliano, singura dovadă a războiului troian); din unghiul meșteșugarilor, în fine, care se află, în raport cu hopliții, la marginea cetății.

*Aceste categorii sociale își au istoria lor, care a fost uneori gîndită de antici în termeni care i-au condus și i-au rătăcit pe moderni; am urmărit opozițiile lor interne (sclavul la Atena nu e totuna cu hilotul de la Sparta, nu e gîndit și nu e descris în același mod), raporturile lor reciproce, în mit, în tradiție, în utopii și în viața socială efectivă: o femeie poate fi și sclavă, un sclav poate fi și meșteșugar. Ginecocrația comicilor nu se asociază în mod obligatoriu cu o „doulocrație"***. Lumea socială, chiar răsturnată, își păstrează articulările: nu se fabulează la fel la Argos, la Atena, la Sparta. Meșteșugarul atenian are drepturi politice de care nu se bucură meșteșugarul cetății imaginate de Platon pe pămîntul Cretei. Studiile reunite în această secțiune permit, de asemenea, înțelegerea mai clară a celei precedente: femeile, sclavii, tinerii, meșteșugarii repre-*

*** Puterea politică a sclavilor, de la *doulos*, sclav și *kratos*, putere (*n.tr.*).

zintă, pentru Aristotel încă, un ansamblu ce trebuie să fie definit în raport cu cetățeanul adult.

În ultima parte, „Cetatea gîndită, trăită", este vorba de rațiune, de Platon, de Fidias, de Delfi.

Miturile platonice ne propun două versiuni ale poveștii despre cele două cetăți. Atena și Atlantida, două forme ale trecutului mitic, cetatea imobilității și cetatea istoriei, cetatea hopliților și cetatea corăbierilor, două forme ale Atenei însăși. Vîrsta lui Cronos, vîrsta lui Zeus: în prima, definită de mitul dialogului Politicul, *oamenii guvernați de zei nu pot trăi în cetate; în cea de a doua, își amintesc de zei, dar merg pe calea uitării.*

Dacă această culegere se încheie cu „O enigmă la Delfi", aceasta se datorește în parte gîndului exprimat de fragmentul 93 al lui Heraclit, după care „stăpînul căruia îi aparține oracolul, cel de la Delfi, nici nu spune, nici nu ascunde: el dă semn". Apollon nu face ca oamenii care pretind un da *sau un* nu, *care nu cunosc și nu vor să cunoască nici ambiguitatea, nici interferențele. Dar mai e și altceva: de la Delfi, vedem altfel Atena și, mai ales, pornind de la acea bază monumentală unică pe care Fidias a împodobit-o cu sculpturi în cinstea victoriei de la Maraton, și care ne înfățișează un chip al Atenei diferit de cel pe care cetatea și-l conferă îndeobște. Acolo, niște atenieni au reprezentat, dacă înțelegem bine textul lui Pausanias, o altă Atenă. Cu această imagine am dorit să închei volumul.*

O carte ca aceasta este expresia individuală — semnată — a unei vieți de schimburi, de datorii, de confruntări, de învățătură primită și împărtășită. Voi numi, dintre cei dispăruți, pe Henri Marrou, André Aymard, Henri Margueritte, Roger Rémondon; dintre cei vii, pe Michael Austin, Benedetto Bravo, Luc Brisson, Jeannie Carlier, Maria Daraki, Jean-Pierre Darmon, Marcel Detienne, Henri Van Effenterre, Denise

Fourgous, Philippe Gauthier, Stella Georgoudi, Victor Goldschmidt, François Hartog, Sally Humphreys, Maria Jolas, Laurence Kahn, Pierre Lévêque, Jerôme Lindon, Geoffrey Lloyd, Charles Malamoud, Richard Marienstras, François Maspére, Arnaldo Momigliano, Giuseppe Nenci, Simon Pembroke, Alain și Annie Schnapp, Pauline Schmitt, Charles Segal, Maud Sissung, Edouard Will. Acesta din urmă a acceptat mai de mult să reunească, în pofida unor uzanțe universitare solid înrădăcinate, un juriu de doctorat care să judece asupra unui „dosar" cuprinzînd zece din studiile adunate aici. Prietenia și clarviziunea lui au fost deosebit de prețioase pentru mine, ca și cele ale lui Claude Mossé, Jean Pouilloux, Claire Préaux — azi dispărută — care formau împreună cu el juriul prezidat de Roland Martin. În preajma domnului Louis Robert am învățat să utilizez textele epigrafice. În cursul ultimilor douăzeci de ani am fost cititorul și am devenit ascultătorul și prietenul lui Moses Finley și al lui Jean-Pierre Vernant. Cel dintîi a jucat pentru mine rolul „principiului realității", ceea ce nu înseamnă că trebuie să dau un nume și „principiului plăcerii"; ar însemna să abuzez de simetrie. Vernant a fost, este altfel. Întîmplarea a făcut ca primul meu studiu, „Timp al zeilor și timp al oamenilor", să fie publicat în același fascicol de revistă cu studiul lui despre mitul hesiodic al vîrstelor. Din această lucrare am învățat să citesc textele, și am învățat cu mult mai mult de-atît văzîndu-l, cunoscîndu-l, ascultîndu-l pe J.-P. Vernant. Să adaog că nu l-am cunoscut pe Louis Gernet decît la sfîrșitul vieții acestuia și că tot J.-P. Vernant mi-a transmis această lecție capitală? Soția mea, Geneviève, a trăit geneza acestor texte și „le-a îngăduit să ajungă în ținutul de securitate unde doream să le știu".

Îmi rămîne să mulțumesc — și cu cîtă plăcere — lui Jeannie Carlier, Vivianne Thérault și Frédéric Pustilnikov, care au pregătit (în sensuri diverse) manuscrisul meu — ceea

ce cerea iscusință, răbdare și talent de bricolaj, precum și vechiului meu prieten Manolis Papathomopoulos, care a recitit aceste texte cu dubla sa competență elenică și franceză și m-a ajutat să evit multe greșeli; să mulțumesc, în fine, tuturor celor care lucrează în cadrul Centrului de cercetări comparate asupra societăților antice. Din acest loc — cum se spune într-un mod cam ciudat — din acest loc vă vorbesc.

P. VIDAL-NAQUET
Paris, ianuarie 1980

ÎN LOC DE INTRODUCERE:

O civilizație a cuvîntului politic*

Istoria civilizației scapă cu greu de o dublă primejdie: o primă concepție face din ea un fel de anexă care ar cuprinde deopotrivă arta, costumul, obiceiurile funerare, bucătăria — într-un cuvînt, tot ce nu ține nici de istoria politică, nici de cea economică și socială, nici de istoria ideilor; o a doua, decurgînd din ispita contrarie, postulează că toate fenomenele religioase, artistice, sociale, economice, mentale, care se situează în aceeași epocă în același grup uman „au între ele suficiente legături esențiale pentru a constitui un ansamblu dotat cu o proprie unitate și o structură proprie, mai mult sau mai puțin asimilabile cu cele ale unui organism"[1].

Variantă a iluziei organiciste, o altă tentație, în voia căreia s-au lăsat adesea istoricii Greciei, constă în a trata o civilizație ca pe o esență imuabilă. Aceasta duce la a judeca de parcă grupurile „indo-europene" ajunse către 2200—2100 î.e.n. în peninsula care va deveni Elada, și vorbind un dialect care e strămoșul limbii clasice grecești și al limbii elene moderne, dețineau deja, în germene, calitățile care vor permite existența unui Homer sau unui Aristot. Sub acest

aspect, n-am avea nici un temei să nu prelungim studiul civilizației grecești pînă azi: de la tăblițele miceniene la opera lui Nikos Kazantzakis, continuitatea lingvistică e totală; de la o generație la alta, oamenii n-au încetat să-și înțeleagă spusele.

„Civilizația greacă“ de care ne ocupăm aici corespunde nașterii, dezvoltării, maturității și crizei cetății, adică perioadei cuprinse între sfîrșitul lumii miceniene și începuturile epocii elenistice.

Nașterea cetății, dezvoltarea cetății: din acest fenomen istoric imens și complex, care poate fi abordat din unghiul economic și social, din cel al istoriei-povestire, să nu reținem pentru moment decît evenimentul-discurs. Cetatea se trăiește pe sine, se explică pe sine prin *logos*, în aceeași măsură în care ea însăși este cuvînt, și anume cuvînt eficace în *agora*. Acest discurs trebuie analizat deopotrivă în limba lui și-n-tr-a noastră. Orice cultură se definește în raport cu natura, orice cultură utilizează o grilă care integrează și codifică zei, oameni, animale și lucruri. Această grilă e de cele mai multe ori implicită, și etnologul este cel care o decodează. Una din trăsăturile cele mai caracteristice ale civilizației grecești este, dimpotrivă, faptul că aceasta pune la dispoziția cercetătorului cuplurile de opoziții care, în chip explicit, sînt proprii civilizației grecești însăși. *Crudul* și *coptul* au fost, în Grecia, pur și simplu crud și copt. Nu e nevoie să le deducem[2].

Cele mai vechi texte de literatură greacă, poemele homerice și hesiodice, dau o definiție antropologică și normativă, exclusivă și inclusivă, a condiției umane.

Omul e exclus din timpurile divine ale vîrstei de aur, nu există decît prin munca agricolă depusă în sinul comunității familiale, al *oikos*-ului; omul, pe de altă parte, nu e canibal: „Aceasta e legea pe care Cronidul (Zeus) a rînduit-o

oamenilor; ca doar peştii, fiarele, păsările înaripate să se mănînce unii pe ceilalţi, cîtă vreme între ei nu există dreptate"[3]. *Odiseea* în întregul ei propune aceeaşi definiţie. Călătoriile lui Ulise sînt călătorii în afara ţinutului oamenilor — fie că întîlneşte zei, morţi, canibali sau mîncători de curmale. Omul — adică omul grec, acest „mîncător de pîine"[4].

În raporturile cu zeii, legătura dar şi separaţia se instituie prin intermediul sacrificiului, masă la care se consumă carne — animalul sacrificat este, înainte de toate, boul de jug — însoţită de libaţii de vin şi de distrugerea simbolică de grîne. Zeii primesc fumul oaselor şi al unei părţi din grăsime, adulmecă aromatele; oamenii împart între ei partea cea mai importantă a cărnii. Omul grec este, aşadar, cultivator, crescător de vite şi bucătar[5]; dar întreaga gamă care separă cele două extreme — cultură şi sălbăticie — se va repeta în sacrificiu şi în interiorul chiar al panteonului. Divinităţile nopţii şi lumii subterane — ca Eumenidele, de exemplu — primesc produse „pure" — libaţii „fără vin", cu miere; animalele ce le sînt sacrificate sînt arse în întregime. Sectele care refuză sacrificiul sîngeros, cum sînt pitagoricienii, nu sacrifică decît produse vegetale „naturale", pure: lapte, miere şi aromate. Dar, dimpotrivă, cultul lui Dionysos, zeu al naturii sălbatice, îşi află punctul culminant în consumarea cărnii crude (omofagie). La cealaltă extremitate a acestui lanţ, jertfirea boului, acest tovarăş al omului, este, la limită, un asasinat care trebuie să fie pedepsit[6]. În sărbătoarea Bouphoniilor, sărbătoarea lui Zeus Polieus la Atena, ucigaşii boului (preotul, cuţitul) trebuie să fie judecaţi. Cum şi omofagia dionisiacă poate ajunge la omor — ca în *Bacchantele* lui Euripide — se constată că orice sacrificiu îşi găseşte limita ideologică în sacrificiul uman, care e o întoarcere la sălbăticie, o prăbuşire în lumea „primitivă" a incestului: filosofii cinici care, la sfîrşitul secolului al IV-lea, vor reco-

manda întoarcerea la natură, vor condamna consumarea cărnii fripte și vor preconiza incestul și antropofagia.

Contactul cu natura sălbatică este trăit de greci prin intermediul vînătorii. Crescătorii de vite și cultivatorii nu sînt vînători decît în chip marginal: un animal vînat nu poate fi — decît în cazuri cu totul excepționale — sacrificat. Cum o dovedesc și miturile, și tragedia, omul care vînează are, în contact direct cu natura sălbatică, două fețe: vînătoarea este primul grad de desprindere din lumea sălbatică, „eroii culturali" ai legendelor grecești sînt, toți, vînători și distrugători de fiare sălbatice, dar vînătoarea este, în același timp, și partea sălbatică din om: astfel, în mituri, sacrificiul unui animal vînat este de cele mai multe ori substituit unei jertfe omenești.

Aceste cadre arhaice vor fi utilizate de-a lungul întregii istorii grecești și se vor integra, mai ales de la sfîrșitul secolului al VI-lea, în violentele conflicte politice care perturbă cetatea. Tema vîrstei de aur, acest paradis vegetarian, se va opune temei mizeriei omului sălbatic. Cetățile își vor atribui originile civilizației — Atena, de pildă, utilizînd misteriile de la Eleusis pentru a-și anexa „inventarea" agriculturii. În timpul unui scurt și grandios moment, în secolul al V-lea, faptul de a fi izbutit să smulgă umanitatea din sălbăticie a fost atribuit umanității înseși (la Democrit, de pildă). Dar acest moment s-a sfîrșit repede[7].

A doua opoziție derivă, în parte, din cea dintîi: barbarul este, pur și simplu, non-grecul — adică cel care nu știe să vorbească grecește, tot așa cum germanul este pentru rus „mutul". La Homer, cuvîntul *barbar* nu-i desemnează decît pe carienii vecini. La Herodot, în secolul al V-lea, relațiile sînt mai subtile: Grecia e țara amestecului fericit și a sărăciei, în vreme ce minunățiile se refugiază la extremități — și, înainte de toate, aurul, prezent în cele patru puncte cardinale.

Drumul către extreme este şi un drum către non-uman. Barbarii pot fi „deduşi" pornind de la greci, în sensul că obiceiurile lor sînt inverse. Iată Egiptul: „Egiptenii, care trăiesc într-o climă aparte, pe malul unui fluviu cu trăsături deosebite față de cele ale celorlalte fluvii, au adoptat aproape în toate privințele moravuri şi obiceiuri inverse față de cele ale celorlalte popoare"; în secolul al IV-lea, istoricul Eforos va deosebi două feluri de sciţi, antropofagi şi vegetarieni — două tipuri opuse de inumanitate[8]. Antipozi, barbarii sînt de asemenea origini: pentru Herodot, mulţi din zeii grecilor vin din Egipt, iar carienii sînt în parte răspunzători de inventarea armamentului hoplitic, ceea ce pare de altminteri fals[9]. Acest nivel, mitic în fapt, va fi depăşit: Herodot însuşi, la începutul istoriei sale, declară că va povesti „faptele strălucite săvîrşite şi de greci, şi de barbari". Opoziţia *grec—barbar*, care nu e rasială, ci culturală şi socială — opoziţie între sclavii legii şi sclavii despotului — nu coincide perfect, de pildă, cu opoziţia *Europa—Asia*. Noţiunea însăşi de elenitate este, de altminteri, o cucerire a generaţiei războaielor medice. Înainte de a fi învingătorul de la Maraton, Miltiade fusese în slujba Marelui rege persan, şi cazul lui nu e izolat. În secolul al IV-lea, noţiunea de elenitate rămîne culturală: este grec cel care a fost educat în cultura greacă, pe care un barbar prin origine este apt să şi-o însuşească. Dar această noţiune se transformă treptat: pentru Aristotel, este barbar cel care *prin fire* este făcut să fie sclav. Schemele culturale care vor funcţiona în epoca elenistică sînt deja instituite.

Cuplul *stăpîn—sclav*, deşi nu e lipsit de legături cu cele precedente, apare ca o creaţie a civilizaţiei cetăţilor. Există, desigur, „sclavi" în lumea homerică, dar termenii care îi desemnează sînt deseori aceiaşi cu cei care califică servitorii pe care noi i-am numi „liberi". Pe treapta inferioară a scării

sociale, sclavul îl intîlneşte pe tet (thes), lucrător agricol fără legătură cu *oikos*-ul. Noţiunea de sclav nu s-a precizat decît pe măsura precizării noţiunii de cetăţean, ceea ce înseamnă că nu e perfect clară înainte de secolul VI î.e.n. Cînd Solon repatriază pe atenienii vînduţi ca sclavi pentru datorii, el instituie, tocmai prin aceasta, distincţia între atenienii care nu mai pot fi de acum înainte aduşi în sclavie şi ceilalţi. De acum înainte, sclavul va fi un străin. În epoca clasică, sclavii apar pretutindeni; prezenţa lor apare ca un dat natural. Limba confundă, în secolul al V-lea, două tipuri de sclavi, sclavii cumpăraţi de pe piaţă (de la traficanţii barbari sau după cucerirea unei cetăţi) şi producătorii rurali dependenţi: diferenţa este, cu toate acestea, evidentă, dacă n-ar fi decît pentru faptul că aceştia din urmă au revendicări politice, în vreme ce primii nu le au. Se poate imagina o cetate a hiloţilor*: Messena redevine o cetate în secolul al IV-lea, pornind de la o populaţie care fusese vreme de trei veacuri în condiţie de dependenţă hilotică. Nu se poate imagina, nici măcar în utopii, o cetate a sclavilor. Teoreticienii greci devin conştienţi de această deosebire, mai ales începînd din secolul al IV-lea. Platon ştie că „e mai bine să nu ai sclavi cu aceeaşi patrie, şi nici, pe cît e cu putinţă, vorbind aceeaşi limbă“[10]; altfel spus, sclavul trebuie să fie de preferinţă un barbar. Sîntem astfel readuşi la cazul precedent[11].

O tablă pitagoreică a opoziţiilor[12] aşază elementul feminin de partea nelimitatului, al imparului, al multiplului, al stingii, al obscurului etc., într-un cuvînt de partea sălbăticiei, masculinul încarnînd civilizaţia. Această opoziţie a fost clară tot timpul cît a durat civilizaţia cetăţii[13]. „Cine ar putea spune îndrăzneala fără hotar a bărbatului, iubirile neruşinate, mereu însoţite cu rătăcirea, ale femeilor cu cuget desfrînat? Legătura sfîntă a căsătoriei e biruită ruşinos de patima

muierii, și la animale, și la muritori"[14]. Cetatea greacă, acest club exclusiv masculin, imaginase, între alte lumi opuse, un regat exclusiv feminin, cel al Amazoanelor. Aristotel compară dominația exercitată de suflet asupra trupului cu cea a stăpînului asupra sclavului, a omului asupra animalelor, a masculului asupra femelei, și scrie, în altă parte: „Și o femeie poate fi bună, și de asemenea un sclav; totuși, poate, femeia este o ființă mai degrabă inferioară, iar sclavul, o ființă cu totul mediocră"[15]. Platon nu recomandă *egalitatea* bărbaților și femeilor, ci utilizarea cît mai completă cu putință a unora și a celorlalte. Totuși, în vreme ce cetatea democratică n-a putut concepe o cetate guvernată de sclavi in propriile-i cadre, există utopii, sau mai degrabă fantezii ginecocratice. Dar femeile la putere din comediile lui Aristofan, *Lysistrata* și *Adunarea femeilor*, au ele însele sclavi. Diferența deja menționată în legătură cu sclavii între Atena și Sparta, Creta ori alte cetăți agrare, este și aici evidentă; unele legende asociază puterea servilă cu puterea femeilor (Originile Tarentului, Originile cetății Locroi Epizephyrioi); la Gortys, în Creta, se putea admite căsătoria unei femei libere cu un bărbat dependent, tinerele spartane participau la aceleași exerciții și la aceleași concursuri cu băieții. În alte părți, cetățeanul s-a creat împotriva femeii, așa cum s-a creat împotriva sclavului și a străinului.

În *Legile* lui Platon, copilăria și tinerețea reprezintă partea sălbatică a vieții, parte cu care trebuie să te acomodezi punîndu-i forța în slujba întregii societăți. Bătrînii care conduc cetatea ideală („consiliul nocturn") vor fi deci însoțiți de cercetași tineri a căror violență va fi fost temperată prin incantații. Principiul întîietății vîrstei este caracteristic lumii grecești. La Sparta, autoritatea supremă, împreună cu regii și eforii, și superioară adunării poporului, se numește *gerusia*, sfatul bătrînilor. La Atena, pentru a fi membru in sfat,

trebuie să ai măcar treizeci de ani, iar în adunare, cei mai vîrstnici au înaintea celorlalți dreptul la cuvînt — regulă care poate fi observată încă în epopeea homerică. Între copilărie și vîrsta adultă, vîrsta războiului și a vieții politice, se situează o perioadă de încercări și inițieri, așa cum se întîlnește adesea și în societățile „primitive". La Sparta, *Kryptoi*, adică elita celor tineri, colindă munții pe timp de iarnă, practicînd furtul, șiretlicurile și asasinatul hiloților; înainte de a deveni, printr-o brutală răsturnare a valorilor, hopliți. În Creta, „turmele" de tineri se opun „tovărășiilor" bărbaților adulți. În mituri, vînătoarea singuratică sau în grupuri răzlețe, înșelăciunea, sînt probe impuse tinerilor. Teritoriul acestor încercări nu este nici orașul, nici cîmpia, ci zona hotarelor. Există destule urme ale unor încăierări ale grupurilor de tineri organizate de două cetăți, în zonele de frontieră, în apropierea unor sanctuare. La Atena, efebul se numește și *peripolos*, cel care dă înconjur. Efebia e cunoscută mai ales sub forma laicizată a serviciului militar de doi ani, efectuat mai ales în fortărețele de graniță și reorganizat de Lycourgos după bătălia de la Cheroneea (338 î.e.n.). Efebul poartă în anumite împrejurări o hlamidă neagră, semn de recluziune, nu se poate prezenta în justiție nici ca pîrît, nici ca acuzator — cu excepția cazului în care e vorba de preluarea unei succesiuni, a unei fiice epiclere (fiică rămasă singură moștenitoare a unui domeniu familial) sau de un sacerdoțiu de familie. Aristotel explică acest fapt[16] spunînd că tînărul nu trebuie să fie întrerupt din serviciul militar. Dacă e vorba de originile acestei cutume, explicația lui e absurdă, dar și această laicizare este prin ea însăși importantă și evidențiază înaltul grad de raționalizare la care ajunseseră atenienii[17]. În culmea puterii sale, în ajunul expediției în Sicilia (415 î.e.n.), adunarea ateniană asistase la înfruntarea între Nicias și Alcibiade în numele vîrstnicilor

și tinerilor[18]. O asemenea dezbatere ar fi fost de neconceput in altă parte decît în marea cetate democratică. Și aici, acțiunea Atenei depășește schemele prestabilite.

În lumea descrisă de Homer, opoziția între civilizație și sălbăticie nu e cea între oraș și sat, ci între ogorul cultivat și pămîntul sălbatic. Prezența unei *polis* — adică, în epopee, a unui punct fortificat, a unui *demos* — adică a unui mic grup de oameni pe care nu îndrăznim să-l numim sat, este un semn, mai puțin important însă decît cel pe care-l reprezintă munca cîmpului, a cărui existență Ciclopul o ignoră. La Hesiod, orașul e, pentru țărani, o lume îndepărtată unde trăiesc „regii mîncători de daruri". În lumea cetăților, pămîntul sălbatic, *agros*, continuă să existe sub forma zonelor de hotar, populate de tăietorii de lemne și de păstorii transhumanți. Am văzut că și efebia și criptiile erau asociate cu aceste zone; în *agros* se poartă dialogul între Dionysos și Hermes. Hermes exprimă acțiunea civilizatoare a societății, care croiește drumuri marcate de borne; el e zeul spațiului deschis în raport cu spațiul închis al căminului *(hestia)*, simbolizat de pritaneu*. Dionysos exprimă, dimpotrivă, dezlănțuirea naturii sălbatice care poate invada chiar și cîmpurile de grîu ale Demetrei. E ce ne povestesc *Bacchantele* lui Euripide.

În chip ideal, în cetate, deosebirea între oraș și sat este suprimată, și Platon trage concluzia acestui fapt: fiecare trebuie să locuiască deopotrivă în centru și la periferie. Dar acest adevăr are o semnificație foarte diferită la Sparta față de Atena — și, de altminteri, toate pozițiile intermediare există și ele. La Sparta, în fond, orașul nici nu există: centrul monumental e de-abia schițat, ogorul civic, *chora politikè*, e împărțit în loturi cultivate în folosul spartiaților cu drepturi depline, *homoioi*. Raportul nu se instituie deci între oraș și sat, ci între războinici și țăranii dependenți, pentru

a nu mai vorbi de locuitorii cetăților din Laconia. La Atena, dimpotrivă, cetățenii din deme** cultivă pămîntul — și o fac în epoca clasică, cu ajutorul unui număr mult mai mare de sclavi decît se presupunea îndeobște; demele rurale sînt în același timp părți ale cetății în întregul ei și mici cetăți care o repetă pe cea mare. Războiul peloponesiac, părăsirea teritoriului rural în mîna dușmanului, strategia lui Pericle, axată pe apărarea orașului propriu-zis, vor contribui la disjungerea orașului de sat într-o criză profundă pe care o reflectă opera lui Aristofan.

În secolul al IV-lea se dezvoltă un nou gen de viață urbană (casele de la Olynthos sînt o mărturie, între altele), pe măsură ce viața îmbracă un caracter din ce în ce mai privat. În chip paradoxal, dezvoltarea flotei și a comerțului pe mare poartă, deopotrivă, răspunderea echilibrului atenian, dar și a dezechilibrului: a echilibrului, fiindcă oamenii de rînd de la țară, integrați în cetate de către Solon și Clistene, au constituit o bună parte a echipajelor flotei și au beneficiat de veniturile „imperiului maritim"; a dezechilibrului, fiindcă aceste venituri s-au concentrat tot mai mult în oraș. Maselor dezrădăcinate de războaie și tulburări politice, mercenarilor, în chip special, Isocrate le propune ca exutoriu nu o restructurare a cetății, ci cucerirea colonială a Asiei. E tocmai ceea ce se va produce.

În cîntul XVIII al *Iliadei*, Hefaistos făurește, pe scutul lui Ahile, imaginea unei cetăți în timp de pace și a unei cetăți în război: nunți, ospețe și scene de judecată în primul caz, asediu și ambuscadă în celălalt; asediatorii ezită între două soluții: distrugerea cetății și a locuitorilor ei sau doar împărțirea bogățiilor acesteia? Dilema se va ivi adesea de-a lungul întregii istorii a Greciei. Tema e veche, cîtă vreme o găsim încă pe „stindardul din Ur", în mileniul III î.e.n., dar soluția greacă e originală. „Reforma hoplitică", la ince-

putul secolului al VII-lea, a fost deopotrivă consecința și cauza unei profunde mutații politice. „Prima constituție a fost cea a războinicilor, și chiar, la origine, cea a călăreților"[19]. Participant la luptă, hoplitul își impune și participarea la viața politică[20]. Războiul devine un element cu atît mai esențial, cu cît cetatea își riscă existența în război. S-a putut spune — nu fără prea multă exagerare — că, pentru greci, starea de război reprezintă regula și pacea — excepția; în fapt, pînă în 386 î.e.n., majoritatea tratatelor cunoscute de noi sînt tratate temporare, însoțite de o alianță: ești aliat sau ești dușman. Și despre războiul grec putem spune că este pacea continuată cu alte mijloace. Instituțiile civice și instituțiile războinice sînt riguros paralele.

Terenul luptelor este cîmpul de grîu, ales convențional de ambele tabere. De fiecare dată, pînă la Epaminondas în 371 î.e.n. (Leuctrai), trupele de elită sînt masate în partea dreaptă[21]. Bătălia însăși este șocul celor două linii, după care învingătorul, care nu-l urmărește pe învins, ridică un trofeu cu armele capturate de la dușman. Chiar și lupta împotriva perșilor se supune în parte acestor convenții. În linia de bătaie, solidaritatea războinicilor apărați de scutul vecinilor nu face altceva decît să reproducă solidaritatea însăși a cetății. Războiul peloponesiac dă o lovitură acestor practici: neamuri de munteni intervin și, prin șiretlic, distrug corpuri de hopliți. Războiului generalizat îi corespunde conceptul de „pace comună", la început sub patronajul Marelui Rege persan (386 î.e.n.), apoi sub conducerea unei cetăți-hegemon, pînă în ziua cînd, la Corint (336 î.e.n.), regele Macedoniei își impune arbitrajul. Între timp, cetatea inventase forme noi de război. O revoluție tactică asemeni celei a lui Epaminondas, care atacă din aripa stîngă, presupune deopotrivă cucerirea spațiului geo-

metric, fără direcție privilegiată, și influența războiului pe mare, care se dezbărase repede de asemenea *tabu*-uri. Mercenarii generalului atenian Iphicrates redescoperă un război „negru", cu șiretlicuri și ambuscade, război care, în epoca de glorie a hopliților, era rezervat celor tineri. Xenofon, incarnare a vechilor virtuți, este și un tehnician al noilor metode. Somat să aleagă între războiul tehnic și cel civic, Platon renunță la cel dintîi, ale cărui condiții le descrisese cu luciditate în cartea a II-a a *Republicii;* dar evoluția continuă în afara lui.

Contradicția între artă *(techne)* și știință *(episteme)* este una din cele mai profunde în civilizația greacă. În planul a ceea ce s-a putut numi istoria umană a naturii[22], adică istoria lumii naturale modelate, integrate de om, civilizația greacă e o civilizație a meșteșugarului. Cînd Platon vrea să dea seamă, prin mit, de fabricarea universului, el imaginează un demiurg — adică un meșteșugar. Meșteșugarul este eroul secret al istoriei Greciei. Din cartierul Kerameikos*** al Atenei la șantierele Partenonului, de la arsenalul din Pireu la chirurgii școlii hipocratice, la temelia tuturor creațiilor lumii grecești îl regăsim pe meșteșugar. Or, istoricul societății emite o judecată cu totul diferită. Pentru el, categoria meșteșugarilor nu există[23]. Pe șantierele Erechteionului lucrează, alături, cetățeni, meteci și sclavi; toți sînt meșteșugari, dar, din punct de vedere social, ceea ce îi separă e cu mult mai important decît ceea ce îi reunește. Hefaistos, zeu al funcției tehnice, este un zeu cu mersul strîmb; inventatorul Prometeu, eroul „cu gînduri șirete", subliniază prin ambiguitatea condiției sale de liberator al oamenilor și de adversar al lui Zeus, ambivalența sentimentelor pe care le nutreau grecii față de niște „specialiști" care nu se încadrau ca atare în corpul social. Un celebru cor din *Antigona* exaltă inventivitatea omului, navigator,

agricultor, îmblînzitor, vînător, dar somat să insereze în această competență tehnică legile pămîntului și justiția zeilor, fără de care ar fi *apolis*, adică în afara cetății — cetatea fiind ca însăși faptul social prin excelență, dincolo de orice participare la producție. Ne explicăm de ce nu există în limba și gîndirea greacă o categorie unificată a *muncii*[24]. Nu există nici măcar un cuvînt care să desemneze limpede pe muncitor. Xenofon exprimă opoziția între *georgos*, cultivatorul și *technites*, meșterul, profesionistul[25], dar cuvîntul va sfîrși prin a căpăta în epoca elenistică sensul de comediant, de actor profesionist.

Două arte — agricultura și războiul — scapă totuși de această excludere din viața socială ca atare, care caracterizează, în genere, sfera noțiunii de *techne*. Dar, tocmai pentru că pentru greci agricultura este un efort *(ponos)*, și nu, în sens propriu, o *techne*. Agricultura, scrie Xenofon, nu implică cunoaștere ori ignoranță, „descoperirea vreunui procedeu ingenios"[26], ci mai degrabă virtute și grijă. Paradoxul constă în faptul că același autor, care era pe plan militar un tehnician autentic, situează activitatea războinică pe același plan cu cea agricolă, fiindcă și una, și cealaltă îi par a angaja ansamblul corpului social, în vreme ce altele sînt treaba specialiștilor, și cetatea nu-i recunoaște pe specialiști ca atare. Și totuși, în secolul al IV-lea, evoluția artei militare are consecințe dramatice, iar cetatea este incapabilă să le stăpînească. Dezbaterea care îl opune pe Platon sofiștilor este un caz particular al acestei drame a funcției tehnice. Sofiștii nu s-au voit tehnicieni, ci profesori de *arete*, de virtute civică. Ei nu predau retorica, care e o tehnică, decît fiindcă aceasta e utilă cetățeanului: Cînd Hippias din Elis se lăuda că și-a fabricat singur toate cîte le îmbrăca, el nu se afirma partizanul unei învățături a tehnicilor, ci al idealului autosuficienței, *autarkeia*[27]. Nimic mai potrivnic prin-

cipiului diviziunii muncii — care, dacă a fost uneori recunoscut şi descris, nu a fost în primul rînd ca proces de dezvoltare a producţiei. Pentru a-şi descalifica adversarii, Platon îi coboară la nivelul unor tehnicieni, explicînd în *Gorgias* că retorica sofiştilor e o artă culinară, nu medicală.

Filosofii au teoretizat opoziţii ale „genurilor de viaţă" care urcă, în fapt, pînă în epoca aristocratică şi la poezia lirică. Pentru Tirteu, la Sparta, curajul se opune tuturor celorlalte virtuţi. Un fragment al lui Pindar opune gloria bogăţiei şi spiritului întreprinzător simbolizat de aventura maritimă[28]. Cînd Xenofanes din Colofon, în secolul al VI-lea, scrie despre învingătorii la jocurile olimpice: „Înţelepciunea noastră *(sophia)* e cu mult mai de preţ decît vigoarea bărbaţilor şi a cailor"[29], e vorba de înţelepciunea politică. Atunci cînd cetatea a intrat în criză, dar poate încă din doctrina pitagoreică, viaţa contemplativă a fost opusă vieţii practice, ori chiar vieţii de desfătare *(apolaustikos)*, dar nimeni nu a creat, fie şi doar pentru a-l devaloriza, conceptul de viaţă „tehnică". Platon opune ştiinţa, *episteme*, a celui care contemplă ideea de pat imitării, *mimesis*, a celui care fabrică patul. Cu alte cuvinte, această opoziţie e consubstanţială cetăţii.

Civilizaţia greacă este o civilizaţie a cuvîntului şi, înainte de toate, a cuvîntului politic. Raţiunea greacă care distinge şi seriază cuplurile de opoziţii este o raţiune politică. Cuvîntul triumfă chiar şi asupra scrisului, măcar pînă în secolul al V-lea.

Abia prin secolul al IV-lea triumfă stilul de cancelarie, în care nu e nevoie decît să umpli spaţiile albe. Cuvîntul politic este în chip obligatoriu antilogic: o problemă politică se rezolvă prin *da* sau prin *nu*. Claritatea cu care gîndirea greacă raţionează prin alternative şi cupluri nu are, poate, o altă origine. O operă ca a lui Tucidide este împărţită în

discursuri şi relatări ale faptelor; în fiece clipă, în detaliul unei expuneri, acesta foloseşte antiteza între *logos*, cuvînt, şi *ergon*, faptă. Opera sa pune în scenă înfruntarea între *gnome*, previziunea raţională şi *tyche*, hazardul — aceeaşi Tyche care va deveni zeiţa prin excelenţă a cetăţilor elenistice. Cuvintele *nomos* (legea, convenţia, obiceiul) şi *physis* (natura) rezumă destul de bine aceste concepte antagonice. Face parte din sfera guvernată de *nomos* tot ce e instaurat de către oameni. Callicles, în dialogul *Gorgias* al lui Platon, va invoca *natura* pentru a justifica violenţa unui tiran; dimpotrivă, pentru medicul autor al *Tratatului despre regim*[30], omul e capabil să imite natura instituind *legi* pentru că zeii au creat şi au ordonat *natura* pe care oamenii o imită fără să ştie. Natura poate fi, aşadar, deopotrivă izvor al dezordinii şi al ordinii (ceea ce este, de altminteri, încă de la „fizicienii" ionieni şi italieni). Prin chiar acest fapt, civilizaţia greacă depăşeşte neîncetat opoziţiile în care s-a prefăcut a se închide.

Un exemplu elocvent, la nivelul valorilor morale, este cel al cuplului *dike-hybris*, justiţia (zeilor) şi trufia. Acest cuplu modelează o bună parte a poemului *Munci şi Zile* de Hesiod şi, în mod special, celebrul mit al vîrstelor[31]. În vremea lui Solon şi Anaximandru, *dike* şi *hybris* devin noţiuni din vocabularul cetăţii care sînt extinse asupra structurii înseşi a universului. În tragedie, orice erou, Antigona dar şi Creon, este cuprins de *hybris*, în opoziţie cu echilibrul realizat de cetate. La Tucidide însă aceste tensiuni par să dispară. S-a spus totuşi că el nu face altceva decît să transpună în istorie valorile tragediei. Alcibiadele lui ar fi însăşi *apate*, ispita amăgitoare oferită trufiei atenienilor[32]; totuşi Tucidide raţionalizează acest fapt, înscrie valorile tragice într-un univers pozitiv. Aşa procedează civilizaţia greacă însăşi. Demersul ei nu e imitaţia, ci invenţia şi înnoirea.

Pe frontonul vechiului templu al Atenei (către 560 i.e.n.) de la Atena, Heracles, erou civilizator, luptă cu Triton, sub privirea monstrului cu trei capete. După vreo sută douăzeci de ani, în decorația Partenonului, sălbăticia este încă prezentă în metope care evocă lupta între centauri și lapiți, dar, pe frontonul estic, Soarele răsare și Luna apune după o ordine stabilită, în vreme ce, pe frontonul de vest, conflictul între Atena și Poseidon explodează în centrul unei compoziții încadrate de Dionysos și Kephisos****. Temele sînt aceleași, dar natura organizată domină, și Dionysos e integrat în ceremoniile pe care le prezidează arhontele-rege. E adevărat că această eră a durat puțin. S-au putut pune alături aceste două anecdote pe care le transmite Plutarh despre Pericle[33]: „Punîndu-și mantaua între el și Soare, Pericle descărca eclipsa de semnificația ei irațională, dar, bolnav, purta amuleta pe care femeile i-o atîrnaseră la gît".

NOTE

* Versiune prescurtată a textului din *Encyclopaedia Universalis*, VII, Paris, 1970, p. 1009—1018.

1 H.I. Marrou, *Civilisation*, p. 327 (Abrevierile din note trimit la lista bibliografică finală; notele autorului sînt marcate cu cifre, cele ale traducerii, cu asterisc).

2 Cl. Lévi-Strauss însuși e explicit în această privință: „Munca pe care analiza o realizează asupra miturilor sălbatice apare la suprafață chiar în miturile grecești" (în R. Bellour, *Entretien*, p. 176).

3 Hesiod, *Munci și zile*, v. 276—278.

4 V. mai jos, p. 47—79

5 V. acum M. Detienne — J.-P. Vernant (éd.) *Cuisine*.

6 V. acum J. L. Durand, *Délit*.

7 V. mai jos, p. 427—450.

8 Hdt., 2, 35; Ephoros, *F. Gr. Hist.*, 70, fr. 42; cf. acum F. Hartog, *Miroir*.

9 Hdt. 2, 49—58 (zei); 1, 171 (carienii); cf. și D. Fourgous, *Invention des armes*.

** *Hiloți:* numele spartan al producătorilor dependenți.

10 Plat., *Legi* VI, 777 d.

[11] V. mai jos, pp. 245—290 şi 313—339.
[12] Arist., *Metaph.*, A 5, 986 a 22—64.
[13] V. Nicole Loraux, *Race des femmes*.
[14] Eschil, *Choeph.*, 595—601.
[15] Arist., *Poet.*, 1454 a 19—20 şi *Pol.*, 1, 1254 a 16—19.
[16] Arist., *Const. Ath.*, 42,5.
[17] V. mai jos, p. 177—244.
[18] Thuc., 6, 8—18.
* Pritaneu: edificiu public unde se păstrează focul sacru, simbolic, al cetăţii; adesea şi sediu al magistraţilor (n. trad.).
** Deme *(dēmoi)*: subdiviziuni teritorial-administrative ale Aticii, dintre care unele cuprindeau teritoriul urban al Atenei, altele — teritoriul rural atic, unde existau numeroase mici centre cu locuire permanentă.
[19] Arist., *Pol.* 4, 1297 b 17—20.
[20] V. mai jos, p. 144—176.
[21] V. mai jos, p. 109—143.
[22] Cf. titlul eseului lui S. Moscovici, *Nature*.
*** Cartierul olarilor din Atena.
[23] V. mai jos, p. 340—373.
[24] V. A. Aymard, *Hiérarchie du travail* şi J.-P. Vernant, *Travail* 1 şi 2.
[25] Xen., *Œcon.*, 6,6.
[26] Id., *ibid.*, 20,2 şi 5.
[27] Cf. Plat., *Hipp. minor*, 368 b—c şi *Souda*, s.v. *Hippias autarkeia*. V. şi J.-P. Vernant, *Pensée technique*, p. 64, n. 52.
[28] Pindar, fr. 96 (Puech); cf. R. Joly, *Genres de vie*.
[29] Xenophan, fr. 2 D (= Athen., X, 413 d).
[30] Hippocrate, *Despre regim*, 1, 11.
[31] V. J.-P. Vernant, *Mythe des races*, 1 şi 2.
[32] V. F.M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*.
**** Divinitate fluvială atică.
[33] R. Rémondon, *Bilinguisme*, p. 146 folosind Plut., *Pericles*, 35 şi 38 / prima anecdotă istoriseşte că Pericle încercase să demonstreze mecanismul real al eclipselor ridicîndu-şi haina, ca pe un ecran, între soare şi privitor — *n.tr.* /

I. SPAŢIUL ŞI TIMPUL

1. VALORI RELIGIOASE ŞI MITICE ALE PĂMÎNTULUI ŞI SACRIFICIULUI ÎN «ODISEEA»*

Este vorba aici despre pămînt, şi-mi iau libertatea de a reaminti în introducerea acestui studiu cîteva date provenind, nu de la Homer, ci de la Hesiod. Atît *Teogonia*, cît şi *Munci şi zile* nu se limitează, cum se crede adesea, să lămurească operele care le succed, ci şi pe cele care le preced, sau pe cele care le sînt — cum e, poate, cazul *Odiseei* — aproximativ contemporane.

Din „mitul vîrstelor" şi din cel al Pandorei, în *Munci şi zile*, din mitul lui Prometeu în acelaşi poem şi în *Teogonia*, putem extrage, socot, ceea ce s-ar putea numi o definiţie deopotrivă antropologică şi normativă, deopotrivă exclusivă şi inclusivă, a condiţiei umane. Excluderea e dublă: omul hesiodic aparţine vîrstei de fier, ceea ce înseamnă, înainte de toate, că nu aparţine vîrstei de aur, timpului mitic, în care oamenii „trăiau ca zeii, fără bătrîneţe şi fără de moarte". „Toate bunurile le aparţineau: pămîntul darnic în grîne *(zeidoros aroura)* zămislea de la sine recolta bogată şi darnică, iar ei, în bucurie şi pace, îşi păşteau cîmpul *(erg' enemonto)* în mijlocul avuţiilor nenumărate"[1]. Între lumea

vîrstei de aur și cea a noastră, opoziția pe care o rețin aici ca pertinentă — mai sînt și altele — este cea a non-muncii și a muncii — a muncii agricole, binețeles[2]. În raport cu vîrsta de fier, vîrsta de aur a lui Cronos este, într-adevăr, un model absolut — ceea ce nu pot pretinde a fi celelalte vîrste. Vîrsta eroilor — sau măcar o parte dintre membrii ei — au parte după moarte de cele de care au parte cei din vîrsta de aur în timpul vieții: Zeus îi așează pe eroii defuncți departe de oameni *(dich'anthropōn)*, departe și de zei, „sub domnia lui Cronos". „la hotarul pămîntului". „Acolo sălășluiesc, cu suflet lipsit de griji, în insulele Fericiților, la malul vîrtejului adînc al lui Okeanos, eroi norocoși, cărora pămîntul dătător de roade le poartă de trei ori în an recolte-nflorite și blînde"[3]. Vîrstei de aur în „timp" îi urmează deci o vîrstă de aur în „spațiu", cel al insulelor Fericiților, caracterizat tot prin dărnicia pămîntului.

De altă parte, în mitul Pandorei, Hesiod rezumă dinainte, într-un sens, lecția mitului vîrstelor, spunînd: „Neamul oamenilor trăia odinioară pe pămînt departe și apărat de necazuri, de truda grea *(chalipoio ponoio)*, de bolile dureroase ce aduc oamenilor moarte, căci oamenii îmbătrînesc repede în nevoi"[4].

Exclus din vîrsta de aur, omul nu e, așadar, un zeu, dar nu e nici animal, și a doua „excludere" este cea a antropofagiei, *allelophagia:*

„Aceasta e legea pe care Cronidul de mult încă a rînduit-o oamenilor, ca doar peștii, fiarele, păsările înaripate să se mănînce unii pe ceilalți, cîtă vreme între ei nu există dreptate"[5].

Incluziunile sînt într-un raport strict, deopotrivă invers și complementar, cu excluderile. Munca cîmpului și tot ce

implică ea, plantarea pomilor și creșterea animalelor, mai cu seamă pentru muncă, reprezintă subiectul însuși al poemului. Prin *dike* se poate regăsi, dacă nu vîrsta de aur, cită vreme munca e o obligație, măcar prosperitatea și fecunditatea oamenilor, pămîntului și turmelor: (Celor care practică dreptatea) „pămîntul le dăruie o viață îmbelșugată; pe munte, stejarul poartă în vîrf ghindă și la mijloc albine; oile lor lînoase sînt îngreuiate de blană, femeile lor le nasc copii asemenea taților; înfloresc într-un belșug fără sfîrșit; și nu pleacă pe mare, căci pămîntul darnic în grîne le dă roadele lui"[6].

Dar munca omului este legată ea însăși de posesiunea focului culinar, dobîndit cu ajutorul lui Prometeu și mai înainte ascuns de Zeus[7]. În schimbul furtului de foc va făuri Hefaistos, la porunca lui Zeus, pe Pandora, deopotrivă pămînt și femeie[8]. *Teogonia* precizează ceea ce *Munci și zile* sugera. Cearta între zei și oameni, la Mecone, are două episoade riguros paralele: primul cuprinde sacrificiul primordial al boului și împărțirea lui inegală, zeii primind fumul și oamenii carnea, ceea ce duce la confiscarea focului de către Zeus și la furtul lui Prometeu, cel de-al doilea — remiterea către oameni, ca o compensație pentru acceptarea de către zei a stării de lucruri create de către Prometeu, a acestui dar ambiguu, femeia. Pămîntul arabil, practicile culinare, sacrificiul, viața sexuală și familială în *oikos*, și chiar, la limită, viața politică, formează un *ansamblu* din care nu se poate disocia nici un element. Astfel se definește condiția umană între vîrsta de aur și alelofagie[9].

Cadrele pe care le regăsim astfel schițate de Hesiod, și care îi sînt proprii, fiind proprii și crizei din vremea lui, vor fi reutilizate de-a lungul întregii istorii a gîndirii grecești posterioare lui. Mai cu seamă odată cu sfîrșitul secolului al VI-lea, aceste scheme se integrează violentelor conflicte poli-

tice care zguduie lumea greacă și care îi fac pe gînditori să adopte viziuni contrastate, „pozitive" sau „negative", ale omului primitiv: vîrsta de aur se opune temei mizeriei primilor oameni. Era ispititor — și unii n-au rezistat ispitei — să se urce în timp începutul acestor conflicte pînă în vremea lui Hesiod, făcînd din el un adversar al progresului[10]. Nu e însă mult mai înțelept să facem din el — cum o face o utilă compilație — deopotrivă un partizan al „primitivismului cronologic"[11], fiindcă pornește de la „vîrsta de aur", și un adversar al „primitivismului cultural", fiindcă îl opune pe civilizat antropofagului. În fapt, aceste două atitudini se reduc la una singură.

Intenția mea aici nu e să studiez literatura post-hesiodică. Aș vrea doar să notez aici — pentru motive ce se vor lămuri îndată — că vîrsta de aur a lui Hesiod, vîrsta lui Cronos, vîrsta preculinară și presacrificială, vîrsta „vegetariană" pe care ne-o descriu atîtea texte[12] reprezintă, pentru o parte a tradiției, *deopotrivă* și vîrsta antropofagiei și a jertfelor omenești. Unele dintre textele care asociază astfel contrariile pot părea tardive[13]. Dar nu putem uita că, încă din secolul al IV-lea, cinicii au teoretizat un mod de viață „naturist", care asociază condamnarea sarcofagiei* și a mîncării gătite cu apologia hranei crude, a antropofagiei și a practicii care e prin excelență contrariul culturii — incestul[14]. Am greși totuși dacă am înțelege aceste idei într-un sens pur teoretic. *Bacchantele* lui Euripide oscilează și ele între o atmosferă paradisiacă, descrisă la începutul relatării sale de către mesager[15], și omofagia furioasă care va duce la uciderea quasi-incestuoasă a lui Penteu de către mama sa. La Hesiod, Cronos e și zeul care-și devorează propriii copii[16]. Într-un sens, Platon e cel ce teoretizează în felul său, adică alege — la fel cu autorul mitului vîrstelor — atunci cînd definește vîrsta lui

Cronos ca fiind aceea in care alelofagia era cu totul necunoscută[17].

Dimpotrivă, munca agricolă și coacerea apar esențial legate, de pildă, în *Vechea medicină* hipocratică, unde se demonstrează că agricultura, înlocuind consumarea produselor crude, este prin excelență cultura produselor destinate coacerii[18]. O asociere analogă cu cea pe care o implică poemele hesiodice între agricultură, viața familială și originea civilizației se regăsește, de pildă, în miturile ateniene despre Cecrops, martor al inventării muncii agricole de către Bouzyges[19], inventator, el însuși, al familiei monogame și patriarhale. Țelul acestui studiu este să verifice dacă asemenea asociații se întîlnesc deja la Homer.

Cînd Ulise își dă seama că se află în fine în Itaca, primul său gest este să sărute pămîntul darnic în grîne, salutîndu-și astfel patria[20]. Nu e vorba doar de gestul unui om care își regăsește patria, ci de o legătură fundamentală pe care trebuie tocmai să o analizăm.

Dar, vorbind de *Odiseea*, trebuie să distingem în interiorul epopeii, evident, nu acele diferite „rapsodii" pe care le decupează analiștii conform unor criterii care variază în raport cu interpretul și care ajung la rezultate în mod inevitabil divergente și sortite a fi incontrolabile, ci ansambluri care să aibă un sens în interiorul poemului așa cum există el.

Pentru a spune lucrurilor pe nume: nu putem vorbi de Ciclop și de Calypso la fel cum vorbim despre Nestor sau despre Telemah. În fapt, așa cum s-a recunoscut adesea[21], *Odiseea* opune o lume pe care am putea-o numi *reală*, cea a Itacăi în primul rînd, cea a Spartei și a Pylos-ului unde călătorește Telemah, și un univers mitic care corespunde, în mare, povestirilor de la curtea lui Alcinoos. Tot astfel, în *Furtuna* lui Shakespeare se confruntă Napoli și Milano de o parte, insula magică a lui Prospero de altă parte[22]. Ulise

pătrunde in acest univers mitic după şederea la Ciconi, neam tracic cît se poate de real, cunoscut şi de Herodot[23]; la ciconi el mănincă, se luptă şi jefuieşte intocmai cum ar fi putut-o face la Troia. Apoi, după zece zile de furtună[24] pe care le intilneşte in dreptul capului Malcea, ultimul loc real al călătoriei sale inainte de intoarcerea la Itaca, el intră in ţinutul de poveste[25].

Dovada că această opoziţie este intr-adevăr pertinentă ne e oferită chiar de text. Drumul lui Telemah nu se intretaie niciodată cu cel al lui Ulise. Nu există decit două zone de contact intre cele două universuri. Prima e explicit magică: Menelau ii dezvăluie fiului lui Ulise cum, in ţara minunilor, Egipt, a aflat de la vrăjitorul Proteu că Ulise era reţinut la Calypso[26]. Cealaltă este ţara feacienilor, aceste călăuze profesioniste in legătură cu care un studiu recent a dovedit că ocupă un rol strategic de excepţie, la răscrucea celor două lumi[27]. Trebuie oare să insistăm? Călătoriile lui Ulise nu aparţin geografiei, şi se găseşte mai mult adevăr geografic in poveştile „mincinoase" pe care Ulise i le spune lui Eumene şi Penelopei[28], decit in ansamblul „povestirilor la curtea lui Alcineos"[29]. Creta, Egiptul şi Epirul au o „realitate" pe care nimeni nu o poate pune la indoială!

Pentru Ulise, faptul de a ieşi din acest univers inseamnă să iasă din lumea care nu aparţine oamenilor, dintr-o lume alternativ supraomenească şi subumană, dintr-o lume unde i se oferea să devină zeu, la Calypso, sau unde risca, la Circe, să cadă in animalitate, dintr-o lume pe care trebuie s-o părăsească pentru a reveni la normal. Întreaga *Odisee* este, intr-un sens, povestea intoarcerii lui Ulise la starea normală, a eroului care acceptă deliberat condiţia umană[30].

Nu e deci nici un paradox să afirmăm că, de la lotofagi la Calypso, trecind prin ţinutul ciclopilor şi prin cel al morţilor, Ulise nu intilneşte nici o fiinţă umană in sensul propriu

al cuvintului. Nu că n-am putea ezita uneori. Astfel, lestrigonii au o *agora*, semn de viață politică, dar seamănă nu a oameni, ci a uriași[31]. Ne putem întreba întîi dacă Circe e femeie sau zeiță, dar pînă la urmă, ca și Calypso, ea nu are decît o aparență de umanitate, cuvîntul, și e *deine theos audeessa*[32], „cumplită zeiță cu glas omenesc". În două rînduri, Ulise se întreabă la ce „mîncători de pîine", adică la ce oameni, se află, dar tocmai că nu e la „mîncătorii de pîine", ci la lotofagi și la lestrigoni[33].

Rezultă de aici o consecință capitală: tot ceea ce are legătură cu lucrarea pămîntului, cu pămîntul arabil însuși ca obiect al cultivării, este riguros absent în „povestiri"[34]. Tracia ciconilor este ultimul ținut cultivat în drumul lui Ulise, care mănîncă acolo carne de oaie și bea vin, ba chiar ia de acolo vinul pe care îl va da de băut ciclopului.

La Euripide, Ulise, ajuns într-un ținut necunoscut, îl întreabă pe Silen: „Unde sînt aici ziduri, incinte de cetate?", și răspunsul e: „Nicăieri. Pe acest promontoriu, nici un om, străine"[35]. Fortificațiile reprezintă aici mărturia prezenței unei umanități civilizate — la limită, a umanității însăși. Ulisele lui Homer caută însă cîmpul cultivat, semnul muncii omului[36]. Cînd aheenii ajung la Circe, ei caută în van „lucrările oamenilor", adică pămîntul cultivat; nu văd decît păduri și hățișuri, *dryma pykna kai hyle*, unde se poate desfășura vînătoarea de cerbi[37]. La lestrigoni, fumul pe care-l văd îi poate face să se gîndească la vatra căminului și la prezența unor oameni[38], dar nu se vede nici o urmă de lucrare a boilor ori a oamenilor, *entha men oute boon out' andron phaineto erga*[39]. Sirenele locuiesc într-o *poiană*, cum au, pe de altă parte, și unii zei[40]. Insula lui Calypso este împădurită și are chiar și viță, dar aceasta nu apare niciodată ca fiind cultivată[41]. Un singur arbore, specific omenesc, apare totuși în „povestiri" — e vorba de măslin, arborele din care Ulise și-a

meșterit patul, punct fix al casei sale[42]. Măslinul e prezent, și-i aduce chiar în mai multe rînduri izbăvirea, dar sub o formă mobilă: cea a țepușei cu care Ulise străpunge ochiul ciclopului, cea a cozii toporului cu care își construiește corabia[43]. E drept că, și la Eol, și la Circe, și la Calypso, Ulise e hrănit din belșug, ba chiar, la această din urmă zeiță, poetul se amuză să sublinieze că hrana unui om e foarte deosebită de cea a unui zeu[44], dar nimeni nu ne spune nici de unde vin aceste alimente, nici cine le-a produs.

Absența pămîntului cultivat aduce după sine o alta: cea a consumării cărnii animalelor jertfite, care, după cum am văzut, e indisolubil legată de agricultură la Hesiod. Putem întrucîtva extinde la ansamblul universului povestirilor ceea ce îi spune Hermes cu destul haz lui Calypso cînd ajunge în insula acesteia: „Cine ar trece de bună voie peste nesfîrșirea de ape sărate, cînd pe aproape nu se află nici un oraș al muritorilor care să jertfească zeilor hecatombe alese?"[45]

Întrucîtva, sacrificiul oferit morților după instrucțiunile Circei și cu mieii pe care ea i-a dat lui Ulise — sacrificiu adus într-un *bothros* și menit să-i hrănească pe morți cu sînge[46] — este perfect opus unui sacrificiu obișnuit, menit să-i hrănească pe cei vii; tot așa și sacrificiul pe care Ulise i-l făgăduiește lui Tiresias la întoarcere — o vacă *stearpă* și un berbec negru[47].

La ciclop, în contrast tocmai cu locuitorul peșterii, tovarășii lui Ulise aduc o jertfă[48]. Nu-i vorba, oricum, de o jertfă de sînge, căci oferă brînză din care apoi mănîncă[49]. Sacrificiul pe care-l fac în insula vecină este, pe de altă parte, anormal, fiindcă jertfesc oile ciclopului, care nu sînt animale crescute de om și Zeus nu ia în seamă jertfa. Chiar atunci cînd cineva face un sacrificiu, dacă se află într-un ținut non-uman, sacrificiul nu e normal.

Să reluăm însă în ordine, sau aproape, etapele călătoriei lui Ulise şi să examinăm, din unghiul care ne interesează aici, diferitele forme de inumanitate întîlnite de erou, fiind bine înţeles că nu asupra inumanităţii Scilei vom zăbovi, şi nici chiar asupra celei a locuitorilor ţinutului morţilor: Ahile o exprimă în cuvinte de neuitat. Lotofagii nu sînt mîncători de pîine, ci mîncători de flori. Alimentul pe care ei îl oferă tovarăşilor lui Ulise îi privează pe aceştia de un atribut esenţial al umanităţii, memoria. În poem, cu excepţia episodului Scilei, Ulise este fără încetare omul care-şi aminteşte, omul prin excelenţă în faţa tovarăşilor săi care uită.

Episodul ciclopului pune probleme mult mai complexe. Elementelor mitice care fac obiectul studiului de faţă li se adaogă o descriere aproape etnografică a populaţiilor pastorale — căci inumanitatea este şi o altfel de umanitate, umanitatea sălbatică[50] — şi un apel deloc deghizat şi foarte realist la colonizare. Dacă aceşti oameni ar şti să navigheze, „ar face din insula lor un loc bine clădit; pămîntul nu-i rău deloc, toate roadele pot să crească; pe lîngă ţărmul înspumat sînt lunci umede, unde viţa ar prinde pentru vecie. Aratul e uşor şi se pot strînge an de an recolte lesne dobîndite, căci pămîntul este gras"[51]. Aşteptînd această perspectivă, lumea ciclopilor se împarte, cum ştim, în două zone geografice: „insula cea mică", pămînt cu totul sălbatic, unde vînătoarea nu e cunoscută şi unde tovarăşii lui Ulise întreprind o hăituială memorabilă[52] şi ţinutul păstorilor ciclopici. Aceasta implică o ierarhie — 1) agricultori, 2) vînători, 3) păstori — despre care nu e poate inutil să amintim că este şi cea propusă de Aristotel[53]. Dar ciclopii nu sînt numai nişte ciobani barbari, lipsiţi de instituţii politice, incapabili să planteze sau să semene[54]; ei dispun de un pămînt care e întocmai cel al vîrstei de aur hesiodice: „Fără lucrare şi fără semănături, pămîntul le dă de toate — grîne şi vin din ciorchinii grei

pe care ploaia lui Zeus vine să-i umfle pentru ei"[55]. Ciclopii au oi, dar nu au totuși animale de muls, „insula nu e ocupată nici de turme, nici de pluguri"[56]. Faptul rămine adevărat, chiar dacă se adaogă cu ironie că vinul acestei virste de aur e mai degrabă o poșircă[57]. Dar, tocmai, reversul acestei virste de aur este antropofagia. Amănuntele sint surprinzătoare, atit de surprinzătoare incit nu ne putem impiedica să credem că sint și intenționate: Polifem aduce lemne pentru focul de cină, dar focul acesta nu-i servește la nimic. Monstrul nu e un mincător de piine; nici oamenii pe care ii sfișie nu sint fripți, cum s-ar putea crede. El mănincă carne crudă, ca un leu, „măruntaie, cărnuri, măduvă, nimic nu lasă"[58]; nu face nici unul din gesturile care caracterizează masa de sacrificiu, și in primul rind punerea deoparte a oaselor, partea zeilor. Cu zeii, de altminteri, acest canibal al virstei de aur are niște relații in esența lor ambivalente. Poetul insistă deopotrivă asupra increderii ciclopilor in zeii nemuritori *((pepoithotes athanatoisin)*[59], incredere care-i scutește de arat și de semănat — și Ulise va plăti scump inrudirea Ciclopului cu Poseidon[60] — dar și asupra indiferenței totale cu care Polifem ascultă ruga ce-i este adresată de către Ulise in numele lui Zeus Xenios: „Află că ciclopilor nu le pasă nici de zeii preafericiți, nici de Zeus purtătorul egidei"[61].

Să ne oprim aici o clipă: Homer — autorul *Iliadei* — cunoaște intrucitva niște ciclopi buni, *Abioi* — cei fără hrană, mulgători de iepe și galactofagi, „cei mai drepți dintre oameni"[62]. Sub numele de *Gabioi*, aceste personaje (un neam de sciți) reapar in *Prometeul eliberat* al lui Eschil[63]. Și ei sint „cei mai drepți dintre oameni și cei mai primitori. La ei nu se află nici plug, nici sapă care străpunge ogorul și despică pămintul de arat. Brazdele se insămințează de la sine, *autosporoi gyai*, și dăruiesc oamenilor o hrană fără sfirșit."

Posteritatea literară a lui Homer va dezvolta tema modului de viață ciclopic, apanaj al „bunului sălbatic"[64]; nu e însă vorba doar de posteritatea literară. Cind Ephoros opune — citindu-i de altminteri pe aceiași *abioi* homerici — două soiuri de sciți, unii antropofagi și alții vegetarieni, „care se feresc (să mănince) orice fel de viețuitoare"[65], el raționalizează și inscrie in spațiul geografic o *opoziție* mitică; aceasta e insă, deopotrivă, și o conjuncție: vegetarianul e la fel de inuman ca și canibalul.

Un alt tip de umanitate, la fel de clasic, ne e înfățișat de insula lui Eol. Amănuntele merită să zăbovim puțin: este vorba de o insulă plutitoare „cu ziduri de bronz". Pămintul cultivat lipsește, de bună seamă, cu toate că există o *polis*, că se țin lanț ospețele: ospețe fără sacrificiu însă, și taurul în pielea căruia sînt închise vinturile n-a fost jertfit zeilor[66]. Anomalia enormă a acestei lumi este, desigur, incestul. Comunicarea femeilor nu există. Cele șase fiice ale lui Eol și ale soației sale s-au căsătorit cu cei șase frați ai lor[67]; lumea lui Eol e o lume închisă: banchete ziua, somn noaptea[68], nu e un *oikos* omenesc.

Lestrigonii apar într-un anume sens ca un dublet al ciclopilor; metafora nu mai e vinătoarea animală, ci pescuitul: ei ii prind cu harponul pe greci ca pe niște toni, înainte de a-i devora[69]. La Circe, natura se oferă mai intii ca ținut de vinătoare: Ulise doboară acolo un cerb monstruos[70]. Inumanitatea apare deopotrivă sub forma divinității și sub cea a animalității, dar aceasta din urmă e în partidă dublă: victimele Circei se preschimbă în fiare sălbatice, lei și lupi, care se poartă însă ca niște ciini docili[71]. Circe adaogă o otravă piinii[72] pe care le-o dă de mincare tovarășilor lui Ulise, și-i preface în porci, dotați însă cu memorie[73]. Ulise evită această soartă, fiindcă poartă asupră-i o plantă, faimosul *moly*, care exprimă perfect tema răsturnării: „are rădăcina

neagră, floarea albă ca laptele"[74]. Tovarășii lui Ulise își vor regăsi identitatea, nu însă și oamenii care fuseseră prefăcuți în animale sălbatice. Se instituie astfel foarte clar o ierarhie: 1) oameni, 2) animale domestice, 3) animale sălbatice. Acestea din urmă nu sînt susceptibile să fie legate de umanitate sau să se întoarcă prin magie la aceasta[75].

Vecini cu ținutul morților, și în pofida faptului că au un *demos* și o *polis*, cimerienii sînt excluși din rîndul oamenilor prin însuşi faptul că, asemenea morților, nu văd lumina soarelui[76].

Sirenele sînt, într-un sens, o versiune feroce a lotofagilor. Seducția pe care ele o inspiră duce la ne-întoarcere[77], dar, ca şi lotofagii, pot fi biruite. Acestea sînt singurele etape depășite fără nici o vătămare. Ciclopul era față de oameni ceea ce hrana crudă este față de cea coaptă, sirenele aparțin putreziciunii: cadavrele victimelor lor nu sînt devorate, ci putrezesc în poiană[78].

Episodul cu turmele Soarelui, anunțat încă de la începutul operei [79], merită o analiză mai amplă. Vacile şi oile acestor turme sînt nemuritoare, scăpînd, adică, de condiția firească a animalului de jug sau de sacrificiu. Tot așa cum Circe sau Calypso au doar *aparența* umanității, tot aşa cum morții pot trece, în prima clipă, drept nişte ființe în carne și oase, animalele Soarelui au *aparența* domesticității. Le apără doar interdicția pronunțată împotriva oricărei încercări de a le sacrifica. Cîtă vreme Ulise şi tovarăşii săi au pîine și vin, interdicția e respectată[80]. Odată sfîrşite proviziile, alternativa se prezintă astfel: fie să se adreseze naturii sălbatice, adică să vineze și să pescuiască, soluție legitimă, pe care de altminteri Ulise o şi alege[81], ori să facă o hecatombă cu animalele interzise, ceea ce înseamnă să le trateze ca şi cînd ar fi fost animale domestice, dar să le captureze ca și cînd ar fi fost sălbatice. Este soluția pe care o aleg tovarășii lui Ulise[82].

Dar, în mod cu totul remarcabil, Homer insistă asupra faptului că sacrificatorilor le lipsesc cele necesare pentru sacrificiu: orzul pentru *oulai* sau *oulochytai* pe care sacrificatorul le aruncă în fața lui înaintea sacrificării victimei e înlocuit cu frunze de stejar[83]: un produs al naturii înlocuiește așadar un produs al culturii. Tot așa, vinul pentru libație e înlocuit cu apa[84]. Modul însuși în care se împlinește sacrificiul îl face să fie un antisacrificiu. Așa încît cărnurile *crude și coapte* încep să geamă[85]. Cum s-ar putea altfel, de vreme ce e vorba tocmai de niște animale nemuritoare? Partea omului în sacrificiu este carnea animalului mort — restul merge la zei: boii soarelui nu pot fi deci sacrificați. Tovarășii lui Ulise nu vor supraviețui sacrilegiului[86].

Ultima etapă parcursă de erou în lumea mitului — singur acum — este cea din insula lui Calypso; acolo unde e buricul mării[87], Ulise ar putea deveni nemuritor, căsătorindu-se cu zeița[88], dar tocmai insula lui Calypso este un loc unde, așa cum am mai spus, comunicarea normală între zei și oameni, care este sacrificiul, nu-și are locul. Calypso visează la o conjuncție anormală, dar amintește ea însăși că două tentative precedente, iubirea între Aurora și *vînătorul* Orion, cea între Demetra și *agricultorul* Iasion, au ajuns amîndouă la un sfîrșit catastrofal[89]. Alegoriștii antici vedeau în insula lui Calypso simbolul corpului și materiei din care sufletul omului trebuie să se smulgă: părăsind-o pe Calypso, Ulise alege în chip deliberat umanitatea, împotriva a tot ce îi e străin acesteia.

În fața universului pe care l-am schițat, Itaca, Pylos și Sparta țin, fără nici o îndoială, de „pămîntul darnic în grîne". Itaca însăși, „insula cu capre", care nu poate să hrănească, precum Sparta, cai[90], este oricum un pămînt cerealier, un ținut unde crește vița de vie: „are grîne, vin, mai mult decît poți spune, ploaie la timp și rouă din belșug: ținut bun pen-

tru capre /.../, ținut bun pentru porci"[91]. Cum o arată un pasaj celebru — și arhaizant — pentru rege poartă „pămîntul negru grîu și ovăz, arborii sînt încărcați de roade, turmele cresc fără greș, marea blîndă își aduce peștii și neamurile oamenilor prosperă"[92]. Grîul, orzul, vinul, vitele lui Ulise sînt, în egală măsură cu soața acestuia, obiectul disputei între erou și pretendenți. Întoarcerea în Itaca va fi deci întoarcerea în țara grîului; și totuși, Itaca nu e îndeajuns de „agrară". Înainte de moarte, Ulise va trebui să meargă „departe de mare", mai departe decît Itaca, să se piardă în cîmpie, pînă acolo unde vîsla va fi luată drept lopată de vînturat grîul[93]; un triplu sacrificiu pentru Poseidon va pune atunci capăt aventurilor lui; ceea ce e fix va precumpăni asupra a ceea ce e mișcător.

Nu e nevoie, cred, să insist asupra caracterului de ținut cerealier și de creștere a vitelor pe care îl au și Sparta, și Pylos-ul. Aceasta nu înseamnă, totuși, că aceste trei regiuni sînt situate exact pe același plan. Pylos e locul sacrificiului permanent, ținutul-model al pietății. Nestor tocmai aducea un sacrificiu lui Poseidon cînd sosește Telemah; toate amănuntele rituale sînt menționate[94]. Ceva mai tîrziu, Atena beneficiază la rîndul ei de sacrificii[95]. La Sparta, lucrurile nu stau chiar așa; acolo se întîlnesc trăsături care țin în parte de lumea mitului. Palatul lui Menelau, spre deosebire de cel al lui Ulise, e împodobit cu aur, fildeș și electron,[96] fiind astfel, asemeni celui al lui Alcinoos, demn de Zeus[97]. Există la Sparta, ca și în Scheria, obiecte fabricate de Hefaistos însuși[98]. Sacrificiul e aici retrospectiv; Menelau îl evocă pe cel săvîrșit de el în timpul călătoriei în care a aflat de prezența lui Ulise la Calypso, comunicînd astfel cu lumea mitului[99]. Așa încît soarta viitoare a lui Menelau, spre deosebire de cea a lui Ulise, nu este moartea, ci sălășluirea în acea altă vîrstă de aur care sînt Cîmpiile Elizee[100].

Pylos și Sparta se mai opun Itacăi și printr-o altă trăsătură. E vorba de regate dominate de ordine, unde suveranul e prezent împreună cu soția lui, unde tezaurul nu e jefuit, unde regulile obișnuite ale vieții sociale sînt respectate. Cînd Telemah sosește la Sparta, Menelau tocmai sărbătorește căsătoria fiului său[101]. La Itaca, dimpotrivă, ni se descrie o societate în criză. Cele trei generații ale familiei regale sînt reprezentate de un bătrîn a cărui excludere de la putere are ceva misterios, dacă o comparăm cu situația lui Nestor, de o femeie și de un adolescent care ne e înfățișat ca fiind puțin întîrziat[102]. O societate, așadar, prin reversul ei, într-o criză exprimată de revolta tinerilor nobili, o societate care așteaptă restabilirea ordinii.

Se întîmplă că sacrificiul este deopotrivă semnul crizei și instrumentul soluționării ei. Cine sacrifică în Itaca? Dacă ne limităm la criteriul întrebuințării verbelor *hiereuo*, *spendo* și a cuvintelor înrudite, toată lumea sacrifică, pețitorii la fel cu Ulise și tabăra lui[103]. Dacă însă urmărim textele în care sacrificiul se adresează cu precizie zeilor, constatăm că pretendenții nu sacrifică. Sau, mai exact, unul singur dintre ei propune o libație pentru zei, dar acesta e Amphinomos, singurul pretendent pe care Ulise încearcă să-l îndepărteze de viitorul masacru[104]. Antinoos promite, ce-i drept, un sacrificiu lui Apolon, și încă un sacrificiu reglementar, cu arderea pulpelor, dar nu-și va putea respecta promisiunea[105]. Dimpotrivă, de partea lui Ulise, sacrificiul, retrospectiv sau prezent, e permanent; pietatea lui Eumeu e subliniată: „porcarul nu i-a uitat pe nemuritori; căci avea un cuget ales"[106]. Rezultă, oricum, din această comparație că sîntem siliți să admitem o semnificație nu totdeauna religioasă pentru *hiereuo*[107]. Dar această anchetă are încă un rezultat, și mai important; sacrificiul joacă de două ori în *Odiseea* rol de criteriu: între

oameni şi neoameni, el e criteriul umanităţii; între oameni, e un criteriu social şi moral.

Nu-i mai puţin adevărat, oricum, că în această lume a oamenilor care e Itaca există totuşi un loc care e în contact direct cu universul miturilor: e vorba de ansamblul constituit din portul Phorcys, numit astfel după însuşi bunicul ciclopului[108], şi grota consacrată nimfelor, adică unor divinităţi ale naturii şi ale apelor. Această grotă are, cum ştim, două intrări, una pentru zei, alta pentru muritori[109]. Alături se află un măslin sacru — la locul său, de data asta[110] — la umbra căruia Atena stă la sfat cu Ulise. Aici îl aşează feacienii pe Ulise cu comorile lui.

Cum bine a observat Ch. P. Segal, feacienii sînt „între două lumi"[111], se situează la intersecţia dintre lumea poveştilor şi cea reală, funcţia lor esenţială în poem fiind aceea de a-l face pe Ulise să treacă dintr-un univers în celălalt.

Debarcat în Feacia, după ce a izbutit aproape pe de-a-ntregul să se întoarcă „fără ajutorul zeilor ori al oamenilor muritori"[112], Ulise află adăpost sub un măslin; în mod remarcabil, acest măslin, *ho men phylies, ho d'elaies*, e *dublu*, deopotrivă sălbatic şi grefat, oleastru şi măslin[113]. Pămîntul însuşi este *dublu* în insula feacienilor, în parte comparabil cu pămîntul Itacăi, al Pylos-ului şi al Spartei, dar, în parte, şi cu cel al lumii poveştilor. Feacia conţine, desigur, toate elementele caracteristice unei instalări greceşti din epoca colonizării, în interiorul unui cadru fizic mărginit în zare de „munţi şi păduri"[114]; pămînt arabil, odinioară împărţit de întemeietor[115]. Cîmpurile sînt dovada „lucrărilor oamenilor"[116], tocmai ceea ce căutase Ulise în călătoriile sale; cetăţuia întărită se vede de pe ogoare: *polis kai gaia*[117]; ţinutul e bogat în vin, ulei şi grîne; Alcinoos are o vie proprie, înfloritoare[118]. Pe scurt, feacienii sînt oameni ca toţi oamenii; ei „cunosc cetăţuile întărite şi cîmpurile grase ale tuturor oamenilor"[119]. Ulise

își regăsește, așadar, tocmai propria sa umanitate cînd debarcă în Feacia: cînd i se arată Nausicăi, el e comparat cu un leu venind la munte, care ucide vite sau cerbi; cînd pleacă pentru a ajunge acasă, e ca un țăran ostenit care se întoarce la casa lui.[120]

Și totuși, pămîntul feacian se opune și el pămîntului Itacăi: grădina lui Alcinoos[121] e o grădină vrăjită, care nu cunoaște anotimpurile, unde suflă un etern zefir, iar vița își arată deodată floarea, agurida și strugurii copți; pe scurt, nu e o livadă obișnuită, ci o insulă a veacului de aur în inima Feaciei. Dimpotrivă, grădina lui Laerte e cît se poate de normală: „Fiecare butuc își are vremea lui pentru cules, și ciorchinii își au culoarea lor, după cum anotimpurile lui Zeus îi fac să se schimbe"[122]: vîrsta lui Cronos de o parte, cea a lui Zeus de partea cealaltă[123]. Comparația poate fi dusă încă și mai departe: cîinii care păzesc casa lui Alcinoos, făuriți de Heracles în aur și argint, sînt nemuritori și dispun în chip natural de o tinerețe veșnică; oricine cunoaște, dimpotrivă, episodul cîinelui Argo, a cărui vîrstă măsoară exact durata absenței lui Ulise[124].

Cum e cu sacrificiul? Se sacrifică la feacieni cam ca la Pylos sau în Itaca: „vom jertfi zeilor victime frumoase"[125] afirmă Alcinoos. Se sacrifică cu întregul ritual un bou înaintea plecării lui Ulise[126], iar atunci cînd feacienii sînt amenințați cu distrugerea de către Poseidon, ajutat de Zeus, soarta lor depinde de rezultatul sacrificiului pe care Alcinoos hotărăște să i-l ofere[127]. Aceasta e ultima acțiune a feacienilor în epopee și nu știm care le va fi soarta — exemplu unic de destin suspendat. Și totuși, chiar și pe acest plan, feacienii nu sînt niște oameni obișnuiți. Alcinoos poate spune: „Cînd aducem în jertfă zeilor fastuoase hecatombe, aceștia vin să se-așeze lîngă noi și să împartă cu noi hrana"[128]. Astfel de ospețe comune nu au nici o legătură cu sacrificiul nor-

mal care, dimpotrivă, îi separă pe oameni de zei[128]. Bineînțeles, feacienii sînt oameni. Alcinoos şi Ulise își reamintesc unul celuilalt propria lor condiție de muritori[130] și feacienii experimentează tocmai precaritatea statutului lor uman la ultima lor apariție în poem; ei sînt, totuşi, *anchitheoi*, rude cu zeii; nu-i vorba de un epitet de politețe, căci acesta nu e folosit decît de două ori în poem, şi numai pentru feacieni[131]. Acești oameni, odinioară vecini cu ciclopii care-i jefuiau, au fost instalați de Nausithoos „departe de oamenii mîncători de pîine", *hekas andron alphestaon*[132]. Într-un sens, ei sînt, cum s-a spus, inversul ciclopilor[133]. Toate virtuțile umane — practica ospitalității[134], pietatea, arta de a dărui și de a sărbători — sînt tocmai reversul barbariei ciclopice. Dar mai sint și alte elemente de relevat, căci străvechea proximitate și actuala îndepărtare a feacienilor de ciclopi traduc relații încă și mai subtile. „Sîntem apropiați zeilor, spune Alcinoos, precum ciclopii și sălbaticele triburi ale Giganților"[135]; triburile Giganților, de altminteri asimilate cu lestrigonii[136]. Proximitate şi înrudire — iată îndemnul de a căuta în Feacia deopotrivă urma şi inversul lumii povestirilor lui Ulise.

Debarcînd în ținutul lui Alcinoos, Ulise întîlneşte o fecioară spălînd rufe; aceasta îl pofteşte să meargă la mama și la tatăl ei[137]. Mai întîlnise o dată, în altă parte, o fecioară care scotea apă din fîntînă şi care-l poftise în acelaşi chip: era fiica regelui lestrigonilor. În împărăția canibală, ca și în cea ospitalieră, Ulise o vede întîi pe regină şi apoi pe rege[138]. Nausicaa e fecioară sau zeiță? Întrebarea e banală[139], dar trebuie să înțelegem că Nausicaa e o fecioară cu înfățişare de zeiță, în vreme ce Circe sau Calypso erau zeițe cu înfățișare de fecioară[140]. Proiectele matrimoniale pe care le urzește Alcinoos — şi, foarte discret, și Nausicaa — în legătură cu Ulise[141] evocă pe cele, mult mai viguroase, ale celor două zeițe. Sirenele, aceste ispititoare, sînt nişte aezi care cîntă

războiul troian[142], așa cum o face Demodokos la curtea lui Alcinoos, făcîndu-l pe Ulise să plîngă [143]. Primele reprezintă aspectul primejdios, celălalt — aspectul benefic al cuvîntului poetic[144].

Ni se va obiecta, evident, că numărul de situații în care se poate afla un om ca Ulise nu e nelimitat. Așa este. Dar iată ceva încă și mai aparte: Ulise a mai întîlnit, înaintea acestor călăuze eficace care sînt feacienii, o primă călăuză care l-a dus pînă lîngă Itaca: Eol, paznicul vînturilor[145], care, ca și feacienii, își petrece viața în ospețe. În timpul ambelor întoarceri, Ulise adoarme, și somnul său, catastrofal după șederea la Eol, e binefăcător după escala din Scheria[146]. Familia lui Eol, ne amintim, practica incestul; or, dacă ținem seama de versurile care introduc genealogia lui Alcinoos și a soției sale Arete, tot așa se întîmplă și cu cuplul regal din Feacia: „Numele ei, binemeritat, este Arete [cea bine adaptată], și aceiași părinți i-au zămislit pe ea și pe Alcinoos"[147]. Urmarea textului transmis corectează, ce-i drept, această impresie, pe care însă auditoriul nu putea să n-o resimtă: Arete nu e sora, ci nepoata lui Alcinoos — și totuși, explicația prin interpolare nu e exclusă în acest caz[148].

Rămîne, oricum, faptul că acea lume pe care am numit-o „reală" nu e mai puțin prezentă la Scheria decît lumea mitică a călătoriilor. Am dovedit-o deja în legătură cu pămîntul și cu sacrificiul, dar observația poate fi extinsă la ansamblul organizării sociale. Instituțiile de la Pylos, de la Sparta, de la Itaca mai cu seamă sînt prezente în Feacia[149], și chiar detaliile organizării palatului sînt identice în Itaca și la Alcinoos. Să fie oare o „întîmplare"? Cincizeci de slujnice la Ulise, tot atîtea la Alcinoos[150] — și restul așijderea[151]. Numai că aceste personaje identice nu constituie două societăți identice. Astfel, există și în Scheria măcar un „tînăr furios", Euryalos, care-l va insulta pe Ulise; el va fi însă constrîns să-i ceară

iertare. În zadar vom căuta în Scheria vreun porcar, vreun văcar, vreun păstor de capre. În zadar vom căuta în Itaca vreun corăbier profesionist care să plutească fără cîrmaci, pe „podarii infailibili“ din Feacia[152]. Itaca e o insulă de unde oamenii au plecat odinioară pe corăbii, nu este în nici un fel un ținut de corăbieri, chiar dacă Ulise a dobîndit acest meșteșug. Odată ajuns acasă, acesta utilizează părți din corabia lui pentru treburi cît se poate de proprii uscatului, spînzurîndu-le de frînghiile corăbiei pe slujnicele ticăloase[153].

Feacia este, dimpotrivă, o societate ideală și imposibilă. În plină criză a regalității, Homer ne descrie un rege care știe să restabilească pacea, un rege care domnește asupra altor doisprezece regi subordonați și ascultători[154], asupra unor fii docili, asupra unei soții al cărei unic rol este, orice s-ar fi spus, intercesiunea[155], asupra unor bătrîni al căror rol este doar de sfetnici[156] și care nu sînt nici îndepărtați, ca Laerte, nici jigniți, ca Aigyptios[157]. Palatul lui Alcinoos este, într-un sens, un *oikos* perfect — dar, repet, este și un *oikos* imposibil: feacienii nu cunosc lupta fizică[158], nu cunosc deloc lupta politică: să comparăm furtunoasa *agora* din Itaca, în cîntul al doilea, cu cea a feacienilor[159]. Pînă și băiețandrul acesta fără experiență care e Telemah se vede numit *hypsagores*[160], bun de gură în adunare; fără îndoială atingem aici un adevăr istoric direct. Se va spune că și Pylos-ul scapă de criza regalității, și tot așa și Sparta lui Menelau. Ambele sînt însă niște state ordonate, și realitatea istorică a crizei nu apare decît acolo unde logica povestirii îi impune prezența. Criza se manifestă în Itaca, nu neapărat în întreg universul uman[161]. Unde se află atunci criteriul discriminatoriu între Feacia de o parte, Pylos și Sparta de cealaltă? Răspunsul nu poate fi decît unul singur: în caracterul esențialmente „continental“ al Pylos-ului și al Spartei. Aici se află paradoxul: în momentul chiar în care cîteva dintre cetățile Gre-

cici încep aventura maritimă a colonizării occidentale, poetul *Odiseei* descrie cetatea marinarilor ca pe o pură utopie. Într-un sens, ceea ce Ulise ar vrea să restaureze în Itaca este o ordine comparabilă tocmai cu cea care domnește la feacieni, numai că nu va izbuti: ospețele neîncetate ale celor din Scheria, cu sau fără zei, sînt mult dincolo de ce va putea el dobîndi, și va fi silit intîi să ajungă în cîntul 24 la împăcare cu familiile pretendenților masacrați. Feacienii l-au reintrodus în lumea oamenilor, și dispariția lor aduce cu ea și dispariția acelor miraje ale inumanului pe care Ulise le întîlnise de-a lungul întregii sale călătorii. Putem socoti că Scheria e prima utopie din literatura greacă[102], dar nu sîntem încă în vremea în care utopia politică se va despărți de reprezentările vîrstei de aur[103]. Aceasta dăinuie în Feacia — și acesta e elementul care deosebește societatea din Scheria de o altă imagine a cetății perfecte, cea pe care — războinică sau pacifică — o reprezintă Hefaistos pe scutul lui Ahile în cîntul 18 al *Iliadei*; imagine ale cărei elemente sînt, fără excepție — de la ambuscadă la proces — împrumutate din lumea reală. Dar vîrsta de aur e sortită să dispară, și călătoria lui Ulise e cu adevărat întoarcerea în Itaca[104].

NOTE

* Publicat într-o primă formă în *Annales. ESC*, 25, sept.—oct. 1970, apoi în M.I. Finley, ed., *Problèmes de la Terre en Grèce ancienne*, Haga—Paris, 1973, p. 269—292.

1 Hes., *Munci...*, 112—119; cf. J.-P. Vernant, *Mythe des races*, 1 și 2.

2 Opoziția se instituie în fapt între *vîrsta de fier* și toate celelalte vîrste, dar oamenii veacului de bronz „lucrează cu bronzul", adică nu muncesc, ci împlinesc un rit militar (cf. Vernant, *ibid.*, 1, p. 28). Numai despre vîrsta de aur se spune explicit că nu muncește.

3 Hes., *Munci...*, v. 167—173.

4 *Ibid.*, 90—93.

5 *Ibid.*, 276—278.

6 *Ibid.*, 232—237; aceste teme reapar deseori în textul jurămintelor: cf. jurămîntul amfictionic, la Eschine, *Contra Ctesiph.*, 111, și cel al drerienilor, *Inscr. Cret.*, I, IX (Dreros), r. 85—89. Dimpotrivă, în lumea în care triumfă *hybris*, descrisă de Hesiod la sfîrșitul mitului vîrstelor, se spune: „Părintele nu va mai semăna atunci cu fiii săi, și nici fiii cu tatăl" *(Munci...*, 182).

7 *Ibid.*, 47—50.

[8] *Ibid.*, 59–82. Cf. Vernant, *Mythe des races*, 1, p. 32–33; P. Pucci, *Hesiod*, p. 82–135 și mai ales N. Loraux, *Race des femmes*, p. 44–52. Nu e de prisos să amintim că *alphestes*, mîncătorul de pîine, adjectiv homeric, e construit de la radicalul *ed — od*, a mînca, paralel și în opoziție cu *ōmēstēs*, mîncătorul de hrană crudă, carnivorul: v. P. Chantraine, *Formation*, p. 315.

[9] Să remarcăm că Hesiod nu face loc vreunei perioade nomade în istoria umanității. Omul e agricultor sau nu e om.

[10] Cf. E. Havelock, *Liberal Temper*, p. 36–51. E nevoie să mai insistăm oare asupra faptului că, în vremea lui Hesiod, nu poate exista nici o concepție despre *progres*, nici una despre *regresiune*, cîtă vreme nu există, în fapt, o concepție despre istorie?

[11] A.O. Lovejoy și G. Boas, *Primitivism*, p. 196, foarte importantă însă ca instrument de lucru.

[12] Cităm, între sute altele, Empedocle, fr. 128 Diels–Kranz; cf. și Plat., *Pol.*, 272 a–b. Vezi, pentru ansamblul tradiției, J. Haussleiter, *Vegetarismus*. V. acum și M. Detienne, *Dionysos*, p. 135–160.

[13] Euhemeros în Lactantius, *Div. Inst.*, 1, 13,2; Dion. Hal., *Ant. Rom.* 1, 38,2; Sext. Emp., *Hyp.*, 3, 208; v. Lovejoy și Boas, *Primitivism*, p. 53–79.

[a] De la *sarkos*, cadavru, și *phagein*, a mînca: cinicii asimilau mîncarea cărnii animalelor cu mîncarea unor cadavre.

[14] Cf. Diog. Laert., 6, 34, 72–73; Dio Chrys., 10, 29–30; Iulian, *Orat.*, 6, 191–193. V. și Haussleiter, *Vegetarismus*, p. 167–184.

[15] Eur., *Bacch.*, 677 și urm.

[16] *Teogonia*, 459 și urm. În afara lucrărilor citate, v. și A.-J. Festugière, *Arétalogies*.

[17] Plat., *Pol.*, 271 d-e (între animale) „nu exista nici o specie sălbatică; nu se mîncau între ele și nu exista nici război, nici vreun conflict politic de nici un fel". E vorba de animale, dar vocabularul este în chip deliberat „uman".

[18] Hippocr., *Vechea med.*, III (Festugière).

[19] Cf. vasul reprodus şi comentat de D.M. Robinson, *Bouzyges*. V. U. Kron, *Phylenheroen*, p. 95–96.

[20] *Od.*, 13, 354. Formula *Kyse de zeidoron arouran* a mai fost o dată utilizată de poet atunci cînd descrie sosirea lui Ulise în insula feacienilor, dar, binînţeles, primul hemistih al versului (5, 463) este altul. Vom vedea că această apropiere nu e indiferentă.

[21] V. G. Germain, *Genèse*, p. 511–582.

[22] Cf. Ch.P. Segal, *Phaeacians*, p. 17; pentru *Furtuna*, cf. R. Marienstras, *Prospero*.

[23] Hdt. 7., 59, 108, 110.

[24] Mai exact, nouă zile de furtună, a zecea fiind cea a sosirii la lotofagi (*Od.*, 9, 82–83). „Numărul 9 slujeşte în chip esenţial pentru a exprima un timp la capătul căruia, într-a zecea zi, sau în al zecelea an, se petrece un eveniment decisiv (G. Germain, *Mystique*, p. 13).

[25] Cf. P. von der Mühll, *Odyssee*, c. 720.

[26] *Od.*, 4, 555–558; 17, 138–144. Menelau s-a întors, cum spune Nestor (3, 319–320) „dintr-o lume de unde nu prea e nădejde pentru muritori să se întoarcă" / începînd cu această notă, cifrele fără altă referire indică numărul cîntului şi versurilor din *Odiseea* — *n.tr.* /

[27] Cf. Ch. P. Segal, *Phaeacians*. Există, totuşi un al treilea loc unde comunicarea e posibilă, dar eşuează: insula, de altminteri plutitoare, a lui Eol (10, 3).

[28] 14, 191–359; 19, 165–202. „Adevărul" strecurat printre „minciuni" care se opune „minciunilor" din care sînt constituite povestirile „veridice" reprezintă un dat fundamental al naraţiunii homerice: v. T. Todorov, *Récit* şi L. Kahn, *Ulysse*.

[29] E oare nevoie să mai spun că n-am nici o nădejde de a contribui la descurajarea amatorilor de geografie homerică şi de identificări de aşezări, cu toate că acest joc este, în fond, tot atît de absurd ca şi cel care ar consta — ca să reiau o comparaţie a prietenului meu J.P. Darmon — în a căuta vizuina de iepure prin care Alice a intrat în „Ţara Minunilor". Desigur, aceasta nu împiedică „minunile" homerice să aibă, ca orice minune, raporturi cu „realitatea epocii" — cu

Mediterana occidentală mai ales, şi poate încă mai devreme cu Mediterana răsăriteană (cf. K. Meuli, *Odyssee)*. Pînă la urmă, există desigur mai multe legături între „minunile" vizitate de Alice şi Anglia victoriană decît între acelaşi ţinut miraculos şi China manciuriană.

30 W.B. Stanford, *Ulysses*, p. 50; v. mai ales Segal, *Phaeacians*, p. 274, n. 3.

31 10, 114, 120.

32 10, 136, 228; 11, 8; 12, 150, 449.

33 9, 89; 10, 191. Nici ciclopul nu arată a mîncător de pîine, cf. 10, 101.

34 Faptul nu a fost observat de W. Richter, *Landwirtschaft*.

35 Eur., *Cyclop.*, 115—116. Cf. Y. Garlan, *Fortifications*, p. 255.

36 Expresia *zeidoros aroura*, pămînt dătător de grîne (şi de viaţă) nu este un criteriu cu totul satisfăcător, fiindcă Hesiod o utilizează în legătură cu vîrsta de aur. Notez totuşi că, din nouă cazuri, doar trei desemnează un loc precis: Itaca (13, 354), Feacia (5, 463), Egiptul (4, 229), restul avînd sensul mai degrabă general de „lumea aceasta".

37 10, 147, 150, 197, 251.

38 10, 98; şi la Circe se vede un fum, 10, 196; cînd Ulise, plecînd de la Eol, se apropie de Itaca, zăreşte oameni în jurul focului, *pyrpoleontas*, 10, 29.

39 10, 98.

40 12, 159; cf. *Hom. Hymn. Merc.*, 72; Eur., *Hipp.*, 74. Despre *leimōn* v. A. Motte, *Prairies;* L. Kahn şi N. Loraux, *Mort*.

41 1, 51; 5, 65 sq.

42 23, 183 sq. /Patul lui Ulise era făcut din arborele încă înrădăcinat şi viu, semn al înrădăcinării casei şi neamului — *n.tr.*/

43 9, 320; 5, 236; cf. Segal, *Phaeacians*, p. 45, 62, 63.

44 5, 196—199.

45 5, 101—102.

46 10, 516—521, 571—572; 11, 23—29 /*bothros:* groapă consacrată prin şi pentru rituri speciale — *n.tr.*/

47 10, 524—525; 11, 30—33.

48 9, 231.

49 9, 232; cf. *infra*.

50 Cf. 1, 198—199; 6, 120—121; 9, 175—176; 13, 201—202. Abia cînd aceste pagini erau scrise, am luat cunoştinţă de capitolul despre ciclopi în cartea lui G.S. Kirk, *Myth.*, p. 162—171; v. şi analiza semiologică a lui C. Calame, *Ciclopi*.

51 9, 130—135.

52 9, 116—120, 129—135.

53 Arist., *Pol.*, 1, 1256 a 30 şi urm.

54 9, 108—115.

55 *ibid.*, 109—111; 123.

56 *ibid.*, 122.

57 *ibid.*, 357—359.

58 *ibid.*, 190—191, 234, 292—293. Aceste amănunte au fost foarte clar subliniate de D. Page, *Odyssey*, p. 1—20, unde confruntă ciclopul homeric cu căpcăunii din folclor.

59 9, 107.

60 1, 68—73.

61 9, 275—276.

62 *ibid.*, 275—276.

63 fr. 196 Nauck², 329 Mette. Cf. şi Nic. Dam., *F.Gr. Hist.*, 90, 104.

64 Principalele texte la Lovejoy şi Boas, *Primitivism*, p. 304, 358, 411. Cel mai aparte e, poate, discursul atribuit de Plutarh unui tovarăş al lui Ulise, care, prefăcut în porc la Circe, are şi experienţa vieţii animale şi pe cea a vieţii de om, şi care laudă viaţa ciclopică, comparînd bogatele pămînturi ale lui Polifem cu pămîntul sărăcăcios din Itaca *(Gryllos*, 968 f — 987 a).

65 Ephor., *F. Gr. Hist.*, 70, 42; cf. şi androfagii lui Herodot, 4, 18, personaje situate la hotarul deşertului şi fiinţe umano-limită.

66 10, 3—19.

67 *ibid.*, 6—7.

68 *ibid.*, 11—12.

[69] *ibid.*, 120—121.

[70] *Deinoio pelōriou*, *Od.*, 10, 168; *thērion*, 171; despre Circe v. Ch. P. Segal, *Temptations*.

[71] 10, 212—218.

[72] Nu avem motive să modificăm cuvîntul *sitoi* din mss. la v. 235.

[73] *ibid.*, 239—243.

[74] *ibid.*, 304.

[75] Hermes, zeul aproape de oameni, e cel care îi dă acest *moly* lui Ulise, şi tot lui Hermes îi sacrifică Eumeu un porc (14, 435). V. L. Kahn, *Hermes*, p. 139—140.

[76] 11, 14—16.

[77] 12, 42—43; cf. L. Kahn, *Ruse;* cf. şi P. Pucci, *Sirens*.

[78] 12, 45—46 (dar cf. şi 12, 159).

[79] 1, 8—19; cf. Vernant, *Manger*, p. 240—249.

[80] 12, 329—330.

[81] *ibid.*, 331—333.

[82] *ibid.*, 344 şi urm.

[83] *ibid.*, 357—358, cf. Eustath., ad 12, 359 şi 357. Pentru rolul acestor *oulai-oulochytai* în sacrificiul homeric, v. J. Rudhardt, *Notions fondamentales*, p. 253.

[84] 12, 362—363; curios este faptul că, în sacrificiul homeric, apa adunată în *chernibes* joacă de obicei un rol anume în pregătirea jertfirii (cf. Rudhardt, *ibid.*, p. 254); aici însă, poetul preferă să nu pomenească aceasta, ci să insiste asupra libaţiei cu vin care urmează jertfirii. Cîndvà, S. Eitrem *(Opferritus*, p. 278—280*)* a crezut că regăseşte aici mărturia unor rituri mai primitive, pe care le asocia cu *phylobollia* (aruncarea de frunze) atestată în unele rituri funerare. Inutil să spunem că, astfel „explicat", textul homeric îşi pierde orice semnificaţie. L. Ziehen *(Opfer*, c. 582) se gîndea, împotriva lui Eitrem, la o fantezie a poetului.

[85] 12, 395—396.

[86] Etiopienii de basm, oaspeţi ai lui Poseidon în *Odiseea*, au parte la Herodot (3, 18 şi 23—24) de o hrană care e antiteza perfectă

a mesei sacrilege a tovarăşilor lui Ulise. Pămîntul le dă de-a dreptul, într-o poiană aflată în faţa cetăţii lor, *masa soarelui, carnea fiartă* a patrupedelor. Avînd şi o fîntînă parfumată a tinereţii, etiopienii abia dacă sînt muritori. Nici măcar cadavrele lor nu miros urît. În raport cu soarele, ei sînt deci nişte oaspeţi, şi nu străini integrali care sînt tovarăşii lui Ulise.

[87] 1, 50.

[88] 5, 136; 23, 336.

[89] 5, 121–125.

[90] Cf. F. Buffière, *Mythes d'Homère*, p. 461 şi urm.

[91] 13, 244–246; cf. şi 13, 354; 20, 106–110; 17, 181; 20, 210.

[92] 19, 111–114; cf. şi M.I. Finley, *Monde d'Ulysse*, p. 119–120.

[93] 11, 128; 23, 275; cf. W.F. Hansen, *Journey*.

[94] Cf., de exemplu, pentru Pylos 3, 495; pentru Sparta, 4, 41, 602–604.

[95] *ibid.* 382 şi urm.; 425 şi urm., 440 şi urm., 450; v., de asemenea,

[96] 3, 5 şi urm.
15, 222 şi urm.

[97] Cf. 4, 71–74 şi 7, 86.

[98] Cf. 4, 617; 15, 113–119; 7, 92.

[99] 4, 352, 478.

[100] 4, 563–569; cf. 16, 187.

[101] 4 şi urm.

[102] Cf. 1, 296–297 şi observaţiile lui Finley, *Monde d'Ulysse*, p. 103–108. În pofida unor eforturi mai vechi, reînnoite şi mai recent însă (K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals*, p. 135–162), nimic din personajul Penelopei nu ne permite să vorbim de matriarhat, nici măcar ca „rămăşiţe". „Poziţia specială" a Penelopei se explică pur şi simplu prin absenţa lui Ulise. V. J.-P. Vernant, *Mariage*, p. 78–81.

[103] Cf. 2. 56; 14, 74; 16, 454; 17, 181; 17, 600; 20, 2; 20, 264.

[104] Cf. 18, 153–156 şi 414–428; hecatomba din 20, 276–279 este anonimă; oricum, nu aparţine pretendenţilor.

105 Cf. 21, 265—268. Liodes, care a fost *thyoskoos*, ghicitor al pretendenților (cf. J. Casabona, *Sacrifices*, p. 118—119) este ucis de Ulise (22, 312—329); sacrificiile săvîrșite de el înainte, în numele pretendenților, nu au fost deci agreate.

106 14, 420—421; cf. și 2, 432—433 (Telemah), 4, 761 și 67 (Penelopa) 14, 445—448 (Eumeu); 18, 151 (Ulise); 19, 198 (povestea „mincinoasă" a lui Ulise); 1, 60—62; 4, 762—764; 17, 241—243 (retrospectiva sacrificiilor lui Ulise); 19, 397—398 (retrospectiva sacrificiilor lui Autolykos, bunicul lui Ulise). Să nu uităm nici sacrificiile promise de Ulise (v. supra, p. n. 47 și p. n. 92)

107 Casabona scria: „Ideea de banchet trece pe primul plan" (*Sacrifices*, p. 23). E o palidă expresie a situației homerice.

108 1, 71; 13, 96 și urm. Cf. Segal, *Phaeacians*, p. 48.

109 13, 109—112.

110 13, 122, 372.

111 Ch. P. Segal, *Phaeacians*, p. 17; v. și id., *Transition;* H.W. Clarke, *Art*, p. 52—56.

112 5, 32; a beneficiat totuși de ajutorul zeiței Ino-Leucothea și al zeului-fluviu din Feacia (5, 333—353; 5, 445—452).

113 5, 477; arborii au același trunchi. Pentru sensul comun anticilor, de măslin sălbatic, al cuvîntului *phylie*, v. W. Richter, *Landwirtschaft*, p. 135.

114 5, 279—280.

115 5, 610; cf. și D. Asheri, *Distribuzioni*, p. 5.

116 6, 259.

117 6, 177, 191; cf. și *demon te polin*, 6, 3.

118 6, 76—79, 99, 293.

119 8, 560—561.

120 6, 130—138; 13, 21—35.

121 7, 112—132; caracterul utopic al textului e resimțit în antichitate, și utopia lui Iambulos citează v. 120—121 (Diodor, 2, 56). Cf. și A. Motte, *Prairies*, p. 21.

[112] 24, 342—344, cf. Segal, *op. cit.*, p. 47. Se ridică aici o problemă pe care mă simt incapabil să o rezolv. Toate apropierile indicate în aceste pagini tind, pe cît îmi pare, să coroboreze pozițiile celor care admit măcar un „arhitect" de ansamblu, ceea ce G.S. Kirk numește *a monumental composer*, care să fi conferit poemelor homerice echilibrul lor actual (cf. G.S. Kirk, *Songs*, p. 159—170, de corectat cu A. Parry, *Iliad)*. Acest punct de vedere e și al meu, dar trebuie să recunosc că problemele ridicate de cîntul 24 sînt deosebit de dificile și că anomaliile, mai ales lingvistice, sînt numeroase (cf. Page, *Odyssey*, p. 248—251). Se știe, de altminteri, că și criticii din epoca elenistică, Aristarh și Aristofan, considerau că *Odiseea* se oprea la versul 296 al cîntului 23. Să admitem, cu titlu de ipoteză, că toate aceste critici sînt întemeiate; decurge oare aici că apropierile propuse între cîntul 7 și cîntul 24 sînt absurde? Pentru cei care practică analiza structurală întemeindu-se exclusiv pe modelul lingvistic, problema nu are nici un sens, și nu vedem, în fond, ce i-ar putea împiedica să „structureze" un ansamblu compus din *Iliada*, din *Mahabharata* și din *Paradisul pierdut* al lui Milton. În acest caz, istoricului nu-i rămîne altceva decît să se retragă înclinîndu-se! Este însă posibil să privim și altfel lucrurile. Cercetările lui Propp și ale discipolilor lui apropiați sau îndepărtați (cf. V. Ia. Propp, *Morphologie;* Cl. Brémond, *Message; Postérité)* dovedesc faptul că, *într-o arie culturală comună*, un ansamblu complex de povestiri poate fi redus la un mic număr de elemente simple, ocupînd poziții variabile. Mi se pare limpede, într-adevăr, că în *Odiseea* tema grădinii din veacul de aur răspunde temei tinerei fecioare care-i călăuzește pe călători către moarte. Mi se pare, de asemenea, că analiza tematică a povestirii epice, așa cum este ea practicată de discipolii lui Milman Parry, se îndreaptă, în ultimă instanță, în aceeași direcție (cf. A.B. Lord, *Singer*, mai ales p. 68—98), în măsura în care dovedește că o temă mai veche (și e greu de crezut că întîlnirea între Ulise și Laerte ar putea să nu fie o temă veche) poate fi fixată în epopee la o dată tîrzie. Cele două discipline ar avea interesul de a se întîlni.

Nu cred, așadar, că o *Odisee* în parte compozită în istoria ei nu poate fi și o *Odisee* omogenă sub aspectul structurii, deși trebuie să admit că demonstrația de detaliu nu s-a făcut încă.

[123] Mai exact, avem aici echivalentul a ceea ce Hesiod și succesorii săi numeau astfel, căci nu uit că pămîntul ciclopului e și el fertilizat de Zeus (cf. 9, 111, 358). Cronos, la Homer, nu e decît părintele închis în Tartar al lui Zeus (*Iliada*, 8, 478—481).

[124] 7, 91—92; 17, 290—327. Și cîinii lui Eumeu sînt cît se poate de naturali și de lătrători (14, 21—22).

[125] 7, 191; cf. 7, 180—181.

[126] 13, 26 și 13, 30 sq. (libații pentru Zeus).

[127] 13, 184.

[128] 7, 201—203. Feacienii au astfel un privilegiu identic cu cel al etiopienilor mitici (1, 24—25); cf. și 6, 203—205; v. S. Eitrem, *Pheiakier*, c. 1523. Familiaritatea cu zeii exprimată în teoxenii și distanțarea zeilor de oameni sînt, dimpotrivă, corelate: cînd Atena ia parte la sacrificiul săvîrșit de Nestor și de fiii lui (3, 43 și urm.), o face deghizat; dimpotrivă, Alcinoos insistă asupra faptului că, la feacieni, zeii nu se deghizează, *ou ti katakryptousin* (7, 205); masa de sacrificiu se ia în comun (7, 203). Tot așa, la etiopieni, Poseidon e prezent la festin (1, 26). În aparență, Atena deghizată a făcut la fel fiind la Nestor (3, 420). Dar, de îndată ce s-a revelat luînd forma unei păsări (3, 371—372), ea își ia partea de sacrificiu ca zeiță nevăzută (3, 435—436). Nestor și Telemah nu se bucură deci de același privilegiu ca și feacienii.

[129] Dimpotrivă, într-un fragment hesiodic (Merkelbach—West nr. 1), comensalitatea caracterizează raporturile între oameni și zei *înainte* de instaurarea sacrificiului.

[130] Cf. 7, 196—198 și 13, 59—62.

[131] 5, 35 și 19, 279.

[132] 6, 8; cf. și J. Strauss-Clay, *Goat Island*.

[133] Segal, *Phaeacians*, p. 33.

[134] O ospitalitate destul de ambiguă totuși: cf. 7, 32—33; 6, 205; 7,

14–17. Deslușim îndărătul feacienilor ospitalieri o imagine a Feaciei comparabilă cumva cu Ciclopia.

135 7, 205–206.

136 10, 120.

137 7, 296–315.

138 10, 103–115.

139 6, 16; 6, 67; 6, 102 și urm.; 7, 291; 8, 457.

140 Problema este cea care, în poemele hesiodice, va fi și a Pandorei, femeia originară, deopotrivă aparența unei fecioare și imagine a zeițelor (v. N. Loraux, *Race des femmes*, p. 45–49).

141 6, 244–245; 7, 313.

142 12, 184–191.

143 7, 499–531; cf. F. Frontisi-Ducroux, *Temps retrouvé*, p. 542–543.

144 Cf. M. Detienne, *Maîtres de vérité*.

145 10, 21.

146 Cf. 10, 81 și 13, 92; v. și Segal, *Transitions*, p. 324–329.

147 7, 54–55.

148 O scholie susține că [Hesiod] îi socotea frate și soră pe Alcinoos și Arete (*Schol. Odys.*, 7, 54, p. 325 Dindorf = [Hes.] fr. 222 Merkelbach–West; v. și Eustath., ad 7, 65). Cf. și A. Kirchhoff, *Composition*, p. 54–56. Putem eventual admite că poetul a conferit o *aparență* de incest, apoi corectată, cuplului regal. În sensul apropierii între Eol și Alcinoos, cf. G. Germain, *Genèse*, p. 298.

149 În primul rînd regele și regina: aceleași formule sînt utilizate pentru a descrie mersul la culcare al cuplului regal și la Pylos și la Sparta, și la Scheria: 3, 402–403; 4, 304–305; 7, 346–347.

150 Cf. 22, 421 și 7, 103.

151 Există o intendentă în Scheria (7, 166, 175; 8, 459) și una în Itaca (17, 94), ca și la Pylos de altminteri (3, 392); o doică la Scheria (7, 32) și una în Itaca (9, 27; 14, 357 și urm.), un aed în Scheria (8, 261 și urm.) și altul în Itaca (22, 320 și urm.). Cele două episoade au fost adesea comparate, și în termeni asemănători: cf. la 65

de ani interval, S. Eitrem, „Phaiakenepisode" și M. Lang, *Oral technique*.

[152] 8, 131 și urm.; 396–412.

[153] 7, 318–320; 8, 558, 566; 16, 227–228.

[154] 22, 465–470.

[155] 8, 390–391.

[156] 7, 146 și urm. (fără scheme preconcepute de matriarhat, ca M. Lang, *Oral technique*, p. 163)

[157] cf. 7, 155–166.

[158] cf. 2, 15–34.

[159] 8, 246.

[160] 1, 335; 2, 65.

[161] Observația, perfect îndreptățită, îi aparține lui M.I. Finley.

[162] Cf. Finley, *Monde d'Ulysse*, p. 123–125.

[163] Cf. Finley, *Utopianism*. Accept cu totul remarca lui Finley în teorie, dar trebuie să spunem totuși că, în plină epocă elenistică, utopiile vor amesteca mituri arhaice și milenariste cu reprezentările politice (cf. L. Gernet, *Cité future*). Nu se întîmpla așa în sec. V: o utopie ca aceea a lui Hippodamos din Milet (Arist., Pol., 2, 1267 b 30 și urm.) nu se poate explica prin referirea la gîndirea mitică.

[164] Acest studiu a avut diferite continuări: cf. mai ales H. Foley, *Similes* și S. Saïd, *Crimes*.

2. TIMP AL ZEILOR, TIMP AL OAMENILOR*

„Pentru civilizaţia elenă /.../, desfăşurarea timpului e ciclică, nu rectilinie. Dominată de un ideal de inteligibilitate care asimilează fiinţa autentică şi plenară cu ceea ce există în sine şi rămîne identic cu sine, cu externul şi cu imuabilul, ea considera mişcarea şi devenirea ca fiind trepte inferioare ale realităţii, în care identitatea nu mai e sesizată, în cel mai bun caz, decît ca formă de permanenţă şi de perpetuitate prin legea recurenţei".

Astfel rezuma H.-Ch. Puech[1] o teorie care, chiar dacă e tradiţională, conţine totuşi un anume miez de adevăr. Ţelul nostru, în paginile care urmează, nu e, aşadar, să pornim la luptă împotriva acestei interpretări, şi să privăm gîndirea iudeo-creştină de onoarea de a fi definit istoricitatea fiinţei umane. Dar, aşa cum e el îndeobşte formulat, într-un chip cam masiv, acest adevăr riscă să nu dea seamă de toate faptele[2]. Chiar atunci cînd este exact, el e prezentat într-un mod superficial şi grăbit. Cînd afirmăm că anticii n-au „cunoscut" decît timpul circular, cosmic adică[3], vrem oare să înţelegem prin asta că ei au ignorat orice altă formă de timp, sau că

au respins-o în cunoștință de cauză? Doar o anchetă amplu concepută ar putea răspunde la această întrebare. Așa încît trebuie să evocăm deopotrivă texte epice, tragice ori istorice, oratorice chiar[1], precum și texte filosofice propriu-zise.

Dacă antichitatea greacă a trăit cu adevărat în întregul ei în „teroarea în fața istoriei" (Mircea Eliade) acest lucru trebuie să se vadă pretutindeni. Or, e de-ajuns să deschidem, de pildă, o culegere de inscripții ca să vedem că nu-i nici pe departe așa. Cînd cetățile grecești comemorează, la Delfi, victoriile lor în războaiele medice[5], cînd Pausanias amintește că a fost comandantul armatei la Plateia[6], cînd, celebrînd victoria de la Eion, atenienii își leagă prezentul de cel mai îndepărtat trecut[7], nu mai putem spune că „actele umane nu au o valoare intrinsecă *autonomă*"[8]. Nu regăsim în aceste dedicații nimic din concepția teocratică a istoriei care este caracteristică Orientului antic și pe care R.G. Colingwood a analizat-o atît de bine[9]. Cetatea, prin ceea ce scrie, își afirmă stăpînirea asupra timpului. Să observăm, în fine, că dezbaterea e falsificată dacă vorbim mereu de „veșnica întoarcere". Veșnica întoarcere, în sensul plin al cuvintelor, e o doctrină bine precizată, dar limitată. Nu e nici măcar prea limpede dacă întreaga discuție se poartă, cum ar fi spus Pascal tînăr, în jurul „barelor și cercurilor": în această schiță[10] este vorba nu atît de opoziția între timpul ciclic și cel linear, cît de raporturile instituite, de la Homer la Platon, între timpul zeilor și timpul oamenilor[11].

Chiar dacă eroul homeric ar vrea să aibă o concepție în întregime ciclică despre timp, i-ar lipsi oricum mijloacele. Cunoștințele lui astronomice nu depășesc cîteva noțiuni extrem de vagi, mai primitive chiar, s-a spus, decît cele ale multor „primitivi"[12]. Așa că încercările de a aplica lumii homerice schemele tradiționale nu par — atunci cînd nu sînt pur și simplu de domeniul erorii — să dea seamă de ceea ce e esențial, adică de gesturile oamenilor[13].

Din primele versuri ale *Iliadei*, sîntem totuși preveniți: Muza e chemată să spună povestea de la începutul ei chiar *(a prota)* și această poveste nu se explică decît făcînd apel la „voința lui Zeus"[14].

Ciuma în tabăra aheilor reprezintă transcrierea în registru uman a unei hotărîri divine, dar aceasta n-o știu decît preotul Chryses, ghicitorul Calchas și poetul însuși. Astfel se opun timpul divin, mitic, și timpul oamenilor.

Muzele sînt, e drept, fiicele Memoriei, însă, încă din epopeea homerică, ele permit poetului să domine, asemenea zeilor, confuzia timpului și spațiului uman. „Și acum spuneți-mi Muze locuitoare ale Olimpului — căci sînteți zeițe, peste tot aflătoare, de toate știutoare; noi însă n-auzim decît un zgomot, și nimica nu știm — spuneți-mi cine erau fruntașii, căpeteniile Danailor"; și, în alt loc, „Și acum spuneți-mi, Muze /.../ care e, între ahei, *întîiul* care smulge prada însîngerată, în clipa cînd *(epei)* strălucitul, cutremurătorul, a făcut să se încline înspre ei biruința"[15]. Într-adevăr, pentru un observator uman, timpul e doar confuzie. Ahile scoate sabia, apoi o așază la loc, fără ca cei de față să înțeleagă această secvență temporală. În fapt, nevăzută de ceilalți, Atena i-a vorbit și discursul ei *deschide înaintea lui Ahile* — cum scria R. Schaerer — *perspectiva timpului*[16]. „Hai, eu ți-o spun, și asta va fi cu adevărat; într-o zi ți se vor dărui de trei ori mai multe și strălucite daruri drept răscumpărare pentru obrăznicia de acum"[17]. Confuzia timpului uman își află dezlegarea și cauza în ordinea timpului divin. „În lumea asta, spune-mi, ce au muritorii în suflet? doar ceea ce, în fiecare dimineață, părintele oamenilor și al zeilor vrea să le-așeze"[18] — ordine complexă, desigur, ca însăși rodul unui „compromis"[19] între diferitele forțe care mînă lumea, ordine totuși, și care-i îngăduie lui Homer să-l înfățișeze pe Zeus cîntărind în balanța-i de aur „Kerele" lui Achile și Hector,

și constatînd că „ziua fatală", *aisimon hemar*, a lui Hector e cea care atîrnă mai greu[20]. În limitele acestui compromis, zeii pot jongla în voie cu timpul oamenilor, cum o face Atena întinerindu-l sau îmbătrînindu-l pe Ulise[21].

În punctul de pornire al literaturii grecești se opun astfel două tipuri de timp, cărora le putem de pe-acum aplica epitetele de „sensibil" și „inteligibil". În ce măsură oare această opoziție va fi depășită?[22]

În fapt, de îndată ce abordăm poemele hesiodice, perspectivele se modifică în chip substanțial. În vreme ce, în *Teogonia*, timpul zeilor se orientează de-a lungul unei serii lineare, *Muncile și zilele* oamenilor se organizează cum pot, în degradare, în jurul ritmului anotimpurilor. *Teogonia* este, din unghiul exprimat aici, o operă capitală[23]. Pentru prima oară, într-adevăr, în Grecia, lumea divină se organizează într-un mit „istoric"[24]. Un mit de-altminterea complex și care poate fi descompus în două, dacă nu chiar în trei „straturi"[25], traducînd tot atîtea tipuri de gîndire. Lumea hesiodică este mai întîi (în ordinea textului, adică) o lume fără creator, în care forțele naturale se desfac, perechi, din haos și noapte, ca în cosmogoniile orientale cele mai clasice. Într-un sens, aceste evenimente se desfășoară într-un timp linear, dar e de-ajuns să le privim mai îndeaproape pentru a constata că această schemă genealogică și cronologică este cumva lipită și nu organică. Astfel, nu există legătură între posteritatea Haosului și cea a Gaiei: aceasta își zămislește de altminteri cei mai mulți dintre fii fără nici un ajutor „masculin"[26]. Tot așa și Noaptea. Din această materie primă se desprinde, dimpotrivă, un neam de zei perfect orientat în timp — într-un timp rectiliniu —, seria constituită de Ouranos și descendenții săi, Cronos și Zeus[27], și care ține de istoria dinastică. Această serie are un țel: victoria lui Zeus și intronarea lui definitivă în ceruri. Această victorie se desfășoară în timp —

în incertitudine, adică — şi Hesiod are grijă să ne spună, în momentul istorisirii ultimei bătălii, lupta împotriva uriaşului Typheu, că lucrurile nu sînt date, hotărîte, dintr-o dată[28]. În fine, victoria lui Zeus se întoarce asupra trecutului, şi voinţa lui se împlineşte încă înainte ca el să se nască[29].

Istoria divină are aşadar un „sens", există un timp divin, al cărui acces e rezervat, ca la Homer, ucenicilor Muzelor. Dar acest timp, orientat de către şi prin voinţa lui Zeus, nu va aduce cu sine pierderea existenţei înseşi a timpului oamenilor? Eroii lui Homer sînt, cei mai mulţi, legaţi prin legături familiale de zei: „fiu al lui Zeus" e aproape un epitet de politeţe! Între zei şi oameni, mitul vîrstelor suscită, dimpotrivă, un obstacol de netrecut:[30] nici măcar oamenii vîrstei de aur nu sînt fii ai Nemuritorilor, căci aceasta e creată de ei, şi „decadenţa", întreruptă doar de cea de-a patra vîrstă, cea a eroilor — singura cu caracter istoric[31] — este iremediabilă, între primii oameni şi noi: „Nu vor înceta nici ziua să-ndure oboseala şi chinul, nici noaptea — să fie roşi de cumplita nelinişte trimeasă de zei"[32]. Poemul lui Hesiod propune un remediu al acestei situaţii: repetarea monotonă a muncii cîmpului. Este prima manifestare, în literatura greacă, a unui timp ciclic care e un timp uman. Ciclu prea puţin uniform, de altminteri, ca în orice calendar primitiv; fiecare lună, fiecare zi îşi are virtuţile ori defectele proprii, de origine divină de altfel, cîtă vreme zilele sînt „zămislite de Zeus"[33].

Pentru aceşti dezrădăcinaţi care sînt poeţii lirici, astfel de remedii rămîn neputincioase. Răul însă este acelaşi. Omul e definit ca „efemer" nu fiindcă viaţa îi e scurtă, ci fiindcă însăşi condiţia lui e legată de timp[34]. Timpul însuşi nu e altceva decît scurgerea sacadată a accidentelor vieţii. Aşa ne spune celebrul vers al lui Archiloc, *gignoske d'hoios rhysmos anthropous echei*, „cunoaşte cărui ritm i se supun oamenii"[35], căruia îi răspunde Bacchylide, „agitat de griji, departe, omul nu are parte decît de timpul pe care-l trăieşte". Din acest

timp decăzut, poeții cheamă un timp mai nobil, „timpul răzbunător“[37] al lui Solon care va restabili dreptatea, timpul pe care îl numește, magnific, Pindar „unicul martor al adevărului întreg“[38], și care, prin însuși faptul că s-a scurs, a făurit istoria. În afară chiar de timp, Pindar[39] invocă eternitatea: la el se găsește prima mențiune a unei serii de trei vieți care-i permit înțeleptului să iasă în afara timpului oamenilor.

„Văd bine că noi toți, cei ce trăim aici, nu sîntem nimic alta decît duhuri ori prea ușoare umbre“[40] spune un personaj al lui Sofocle. Asemeni omului din poezia lirică, eroul tragic este aruncat într-o lume pe care n-o pricepe. „O zi-i de-ajuns pentru a înălța sau doborî orice noroc omenesc“[41]: fiecare tragedie a lui Sofocle este tocmai istoria unei asemenea zile; ancheta lui Œdip, care se desfășoară într-o singură zi[42], duce la victoria unui polițist neașteptat — timpul: „Timpul care vede tot, în pofida-ți, te-a descoperit. El denunță azi himenul care nu-i himen, din care s-au născut și tatăl, și copiii“[43]. Timpul oamenilor, pe care corul *Trachinienelor* îl definește astfel: „Bucurii și amar își urmează pentru toți într-un cerc *(kyklousin)*: parcă ai vedea hora stelelor Carului mare“[44] — timpul acesta se înscrie astfel într-un registru mai amplu, „timpul suveran“ *(pankrates chronos*[45]*)*, ridicat la rangul de zeu.

După o știre cu totul neverosimilă, dar semnificativă pentru o mutație „mentală“, Tales din Milet ar fi prezis o eclipsă de soare; într-o altă împrejurare, profitînd de cunoștințele lui meteorologice, el ar fi adunat la un loc în morile lui toată recolta de măsline[46]. Reflexiunea asupra astronomiei va permite școlii din Milet să construiască un timp cosmic riguros ciclic. La Anaximandru, cele cîte există „își dau dreptate și se răzbună reciproc de nedreptăți după ordinea timpului“[47]; o reprezentare izvorîtă din „conflictul /.../ căldurii și umidității în ciclul anual“[48], dar și fiică a cetății și a idealului ei de dreptate[49], este astfel extinsă la geneza, repetată mereu, a

întregului lumii[50]. Perechile de opoziții din *Teogonia* sînt astfel vehiculate în același cerc. Timpul zeilor a devenit timp cosmic. Critica lui Hesiod, implicită la Anaximandru, este explicită la Heraclit. Efesianul, care proclamă identitatea, la un nivel superior, a contrariilor[51], constată că, „într-o circumferință, începutul și sfîrșitul coincid"[52], și îl atacă pe Hesiod „care nu cunoștea nici ziua, nici noaptea; căci aceasta este o identitate"[53] și care deosebea o zi de cealaltă în ciuda echivalenței lor fundamentale[54].

Dacă adăugăm și fapul că după tradiția doxografică, Heraclit ar fi propus o evaluare a „marelui an", anul cosmic[55], vom observa că trăsăturile esențiale ale concepției considerate „elenice" despre timp sînt fixate în gîndirea filosofului din Efas[56].

În interiorul unui asemenea cadru avea să se elaboreze doctrina „veșnicei întoarceri", în sensul precis al termenului. Sîntem însă prea puțin înarmați pentru a-i fixa data nașterii. Celebrul fragment al lui Eudemos este singurul care îi menționează originea. „Același timp se va întoarce oare, cum spun unii, sau nu? N-am putea spune, /.../. Dacă e să-i credem pe pitagorei /.../ vă voi vorbi cu bastonul în mînă, vouă care veți ședea ca acuma, și va fi tot așa pentru toate, căci este propriu unui timp numericește ordonat *(eulogon)* să fie același: nu există decît una și aceeași mișcare"[57]. E verosimil ca o școală care era preocupată în egală măsură de problemele sufletului și de ciclurile aștrilor să se fi ridicat pînă la această lege universală. Dar cînd și cum? Ce rol să fi jucat speculațiile despre palingeneză care, ele, sînt incontestabil vechi? Nimic din ceea ce știm despre vechea școală pitagoreică nu ne face să-i atribuim în mod cert această viziune despre lume[58]. Oricum ar sta lucrurile, chiar dacă e posibil să urmărim pînă foarte tîrziu, împreună cu F.M. Cornford, urmele caracterului „primitiv" al gîndirii lui Anaximandru[59], ar fi iluzoriu să ne oprim aici. Fără a mai vorbi de

variantele de detaliu, fără a evoca negarea pasionată a timpului uman în filozofia eleată, e neîndoielnic faptul că, mai bine de un secol mai tîrziu, Democrit gîndea într-un mod cu totul diferit. Ideea însăși a pluralității lumilor este incompatibilă cu timpul ciclic[60]. Democrit însuși, și contemporanii săi sofiști, pun, pare-se, accentul de aici înainte pe problemele proprii omului.

La drept vorbind, ei se inspiră dintr-o tradiție destul de veche. „Zeii n-au revelat muritorilor totul dintru început, ci, cercetînd, cu timpul, aceștia descoperă ce e mai bine"[61]. Zeul lui Xenofanes este scos în afara timpului, în transcendent[62]; ideea de ciclu își păstrează întreaga valoare din punct de vedere cronologic[63], dar, paralel cu aceasta, lumea umană își are propria sa istorie, și nu-i doar o întîmplare faptul că această descoperire se asociază, la Xenofanes, cu critica lui Homer și Hesiod[64] în numele moralei umane.

Tema astfel schițată capătă un avînt excepțional în a doua jumătate a secolului al V-lea, cristalizîndu-se în jurul temei „primului inventator"[65]. Tehnicile nu mai sînt prezentate ca un dar al zeilor, nici măcar ca rezultat al „furtului lui Prometeu", ci drept cuceriri progresive și *datate* ale umanității. Tema revine în chip aproape obsedant la Herodot, dar mai cu seamă sofiștii, ei înșiși inventatori sau profesori de *technai*, își caută astfel antecedente omenești. Gorgias face elogiul lui Palamede, regele inventatorilor[66]. Sisif, eroul lui Critias, merge mult mai departe: „A fost cîndva un timp cînd viața oamenilor era încă neorganizată"[67]. Tirada tragică al cărei început l-am citat nu povestește altceva decît inventarea concomitentă de către oameni și a societății, și a zeilor. Nu se poate imagina o răsturnare mai completă decît atîta în raport cu lumea lui Hesiod[68].

Locul pe care îl dobîndește istoria în gîndirea secolului al V-lea ne obligă să-i chestionăm pe istorici. Și ei vorbesc

şi gîndesc ca nişte „inventatori". Primul semn al naşterii istoriei este poate însăşi apariţia numelui istoricului la începutul operelor lui Hecataios, Herodot şi Tucidide[69]. Nu există, aşadar, problemă mai importantă pentru studiul de faţă decît să ştim cum îşi reprezentau istoricii timpul[70]. „Policrate, scrie Herodot, este /.../ întiiul dintre greci, după ştiinţa noastră, care s-a gîndit la stăpînirea asupra mărilor — îi las de-o parte pe Minos din Cnossos şi pe cei care, înaintea lui, dacă vor fi existat, au stăpînit mările — primul, cum zic, din timpul pe care îl numim timpul oamenilor"[71] *(tes de anthropeies legomenes genees)*. Istoria umană se opune astfel mitologiei[72]; aceasta e măturată încă din introducere, unde Herodot, evocînd diferitele tradiţii despre originea conflictului între greci şi orientali, declară că se va limita „la cel care, primul, a luat iniţiativa unor acţiuni jignitoare pentru greci"[73]. Noţiune elastică, de altminteri, acest „timp al oamenilor": dacă Minos e expediat în mitologie, Egiptul apare ca paradigmă a istoriei umane. Vreme de unsprezece mii trei sute patruzeci de ani, nici o apariţie divină sub formă omenească nu s-a produs acolo. Soarele îşi schimbă de patru ori locul, şi oamenii continuă să se succeadă, unii după alţii[74]. Nimic nu ilustrează mai bine această imensă perspectivă decît episodul în care Herodot pune în scenă întîmplarea survenită predecesorului său Hecataios: acesta se laudă, în faţa preoţilor egipteni, că e coborîtor dintr-un zeu în a şaisprezecea generaţie; interlocutorii săi îi răspund arătîndu-i trei sute patruzeci şi cinci de statui, cele ale predecesorilor lor: oameni, succedîndu-se din tată în fiu[75]. Timp uman, adică incertitudine şi libertate — nimic mai tipic, sub acest aspect, decît scena care precede bătălia de la Maraton. Miltiade îi spune lui Callimachos: „Depinde de tine *(eu soi...nyn esti)* fie să faci din cetate o sclavă, fie să-i asiguri libertatea, şi să laşi în urmă, pentru toate timpurile în care vor mai trăi oameni,

o amintire neasemuită nici măcar cu cea a lui Harmodios şi Aristogeiton. /.../ Dacă pornim la luptă fără a aştepta să se vădească la unii atenieni ceva putred, sîntem în stare, dacă zeii ţin cumpăna dreaptă, să biruim în luptă"[76]. În aceste condiţii, putem oare vorbi de timp ciclic la Herodot[77]? Istoricul face, într-adevăr, aluzie la teoria „roţii naşterilor", dar vorbind de ea ca de o invenţie egipteană, nu ca de ceva pe care şi l-ar asuma[78]. În realitate, nu atît concepţia despre timp este arhaică la Herodot, cît modul în care timpul este utilizat în scrierea istorică. Personajele se cheamă şi îşi răspund în afara timpului. Cresus este, în multe privinţe, o primă versiune a lui Xerxes. Naraţiunea nu se ordonează în timp: H. Fränkel a putut scrie că „timpul nu e, pentru Herodot, coordonata unică în curba vieţii, ci, dimpotrivă, o funcţie a evenimentului relatat. El aleargă cînd evenimentul se desfăşoară, se opreşte pentru o descriere, se răstoarnă cînd, după ce s-a vorbit de fiu, se ajunge să se vorbească de tată"[79]. Mai precis încă, sugestivele analize ale lui J.L. Myres[80] au arătat că alcătuirea operei lui Herodot se leagă mai degrabă de frontonul sculptat decît de friză. Nu-i mai puţin adevărat însă că, în liniile sale majore, „cercetarea" lui Herodot nu ţine de „mitul eternei reintoarceri".

Evocînd, într-un text celebru, starea morală a Greciei în urma tulburărilor din Corcyra, Tucidide scria: „De pe urma acestor conflicte, s-au văzut abătîndu-se asupra cetăţilor nenorociri nenumărate, *cum se produc şi se vor produce întotdeauna* cîtă vreme natura umană va rămîne aceeaşi, dar care sporesc sau se domolesc, şi-şi schimbă forma după fiecare variaţie *(metabolai)* care survine în împrejurări"[81]. Timpul lui Tucidide oscilează aşadar între „totdeauna" şi „schimbare" şi, dacă e fals să vedem în acest text dovada unei concepţii pur ciclice despre istorie[82], opinia contrarie

nu e mai puțin inexactă. Cînd Tucidide însuși își definește opera, o consideră un mijloc „de a citi limpede evenimentele trecutului și pe cele care, în viitor, în virtutea caracterului uman care le e propriu, vor vădi similitudini sau analogii"[83]. Acesta e înțelesul faimosului *ktema eis aiei*. Putem, pare-se, să introducem aici în discuție o distincție formulată de V. Goldschmidt cu privire la cu totul altceva, cea între timp logic și opusul său, timpul istoric[84]. Originalitatea lui Tucidide constă în faptul de a le fi cunoscut pe amîndouă. Tucidide e moștenitorul și discipolul medicinii grecești, și una din primele îndatoriri ale medicului este, după un tratat hipocratic, „să se ocupe de predicție, știind dinainte și prezicînd, după bolnavii pe care-i consultă, evenimentele prezente, trecute și viitoare"[85]. Așa se pot explica numeroasele pasaje din opera lui Tucidide care par a ține de timpul ciclic. Raționamentul recurent și legea generală a imperialismului ne îngăduie să facem din Minos un precursor, un prototip al imperialismului atenian, din Agamemnon — căpetenie a unei armate de coaliție comparabile cu cea a lui Brasidas sau a lui Gylippos[86]. Analizele doamnei de Romilly au arătat că timpul narațiunii lui Tucidide era logic pînă la ultimul detaliu. Relativ frecvente sînt cazurile în care „simpla juxtapunere cronologică instituie... o serie coerentă și inteligibilă"[87]. Adesea, iarăși, seriile temporale se încrucișează, se ordonează pentru „a face să apară în acțiune relații care le scăpau actorilor înșiși"[88]. Aceste constatări nu-și întregesc totuși sensul decît dacă ne reamintim că timpul istoric este întotdeauna intim legat la Tucidide de timpul logic. Aceleași fapte devin astfel susceptibile de dublă interpretare. Cartea I ne apare, astfel, în unele privințe, ca o galerie de anticipație, dar Tucidide afirmă totuși din primele rînduri că războiul peloponesiac a fost „cea mai mare perturbare *(kinesis)* care a cutremurat Grecia și o parte a lumii barbare"[89]; eveniment unic, așadar,

şi cu care nimic din trecut nu se poate compara pe deplin. Aceleaşi naraţiuni care se înfăţişează ca o logică în acţiune acordă cea mai mare importanţă fiecărei clipe cîştigate sau pierdute de un adversar sau altul. O asemenea dualitate nu este, la Tucidide, o simplă particularitate de stil: ar fi uşor de demonstrat corespondenţa ei cu marile opoziţii caracterizînd viziunea lui asupra istoriei — opoziţia dintre *gnome* şi *tyche* cîndva pusă în lumină de Cornford[91], opoziţia între discurs şi fapt, între lege şi natură, poate chiar între pace şi război[92]. Străvechiul dialog între ordine şi dezordine în timp, care apărea încă la Homer, îşi află astfel în opera lui Tucidide o expresie radical nouă[93].

În lumina acestor fapte trebuie să prezentăm acum pe scurt problema timpului aşa cum se pune ea pentru oamenii secolului al IV-lea. Dacă lumea lui Platon şi a lui Isocrate se opune în bloc lumii lui Herodot şi a sofiştilor, despărţită de aceasta prin teribila criză istorisită de Tucidide, ea se defineşte totuşi în raport cu aceasta. Reflexia asupra timpului poate căpăta un chip cu totul nou; ea este, totuşi, obligată să integreze, chiar pentru a-i modifica radical sensul, aportul generaţiei precedente. Nici chiar Platon nu poate ignora timpul şi istoria. Cu atît mai mult, apelul la istoric este constant la scriitorii secolului al IV-lea şi, înainte de toate, la oratori. Dar, tocmai, e vorba de un apel: trecutul devine izvor de paradigme. Un om ca Isocrate se preface a ignora orice distincţie între timpul mitic şi timpul istoric. Mai mult încă, trecutul redevine un timp al zeilor, cel al darurilor divine[94]. Diferitele elogii aduse Atenei acumulează amintiri şi mituri. În secolul al V-lea, Pericle evocat de Tucidide, în celebrul discurs funebru, nu urca în timp dincolo de generaţia războaielor medice. În secolul al IV-lea, trecutul nu mai e trecut, este prezentul aşa cum era el dorit, este un aliat împotriva irezistibilei evoluţii[95]. Nimic mai tipic decît neîncetatul apel

adresat de Demostene „marathonomachilor"[96]. Singurul orator, poate, care îndrăznește să critice mitul marilor strămoși — adversarul său, Eschine — este și cel care, evocînd prefacerile lumii în vremea lui Alexandru, scrie această tulburătoare frază: „În adevăr, nu am trăit o viață de om"[97]. În aceste condiții, Timpul la care face apel epitaful morților de la Cheroneea, singurul zeu invocat acolo, nu e timpul istoric, ci „zeul care supraveghează totul în lumea muritorilor"[98].

Experiența temporală, prima în gîndirea lui Platon, este cea a timpului rectiliniu. Cînd, în a doua ipoteză din *Parmenide*, formula „dacă există Unul" *(hen ei esti)* trebuie măsurată cu timpul, timpul despre care e vorba — care „înaintează", definindu-se doar printr-o trecere din *înainte* în *după* — nu poate fi decît un timp rectiliniu[99]. Tot astfel, în *Theaitetos*, ipoteza lui Protagoras — știința este senzația — dă naștere mobilității universale, altfel spus devenirii heraclitice fără intervenția *logos*-ului[100]. Ca și la Heraclit, iarăși, devenirea e un lanț al contrariilor. „Tot ceea ce se naște" este supus acestei legi[101], al cărei adevăr îl înțelege Socrate atunci cînd, în închisoare, resimte pe rînd, după ce a fost eliberat din lanțuri, durere și plăcere. „Amîndouă refuză să fie simultan alături în om, dar dacă o urmărești pe una și o prinzi ești constrîns aproape s-o prinzi și pe cealaltă, ca și cînd dubla lor natură ar fi fost legată de un singur cap"[102]. E imposibil, totuși, să întemeiem pe această secvență o știință. Acel *Unu* care participă la timp în *Parmenide* se mobilizează în clipă, unde e în același timp mai tînăr și mai bătrîn decît sine[103]. Purtînd în el toate contradicțiile și participînd la timp, deci schimbător, nu o poate face decît „în această stranie natură a instantaneității *(he exaiphnes haute physis atopos)*, în afara timpului"[104]. Analiza timpului liniar duce deci la această simultaneitate a contrariilor, la această „diadă infinită a ceea ce e mare și ceea ce e mic" care este,

pentru Platon, echivalentul materiei[105], adică al incognoscibilului. Timpul linear e moartea timpului. Platon ne-o spune explicit: „Să presupunem că există o devenire în linie dreaptă *(eutheia tis eie he genesis)* mergînd de la unul dintre contrarii doar către cel care îi stă înainte și fără să se reîntoarcă în sens invers către primul și fără să cotească; îți dai seama că toate lucrurile, atunci, ar încremeni pînă la urmă în aceeași figură, aceeași stare s-ar instala în toate și aceasta s-ar opri din devenire"[106]. În fapt, exigența unui timp ciclic apare încă de la nivelul senzației. În *Phaidon*, atunci cînd discuția nu a depășit încă nivelul dialectic al imaginii, cînd speranța nemuririi nu e decît o prinsoare și nu se sprijină decît pe „incantații" și pe „vechi tradiții" (în cazul dat, cele pitagoreice), atunci încă Socrate afirmă existența necesară a unei „veșnice compensații a generațiilor, ceva în felul unui cerc al revoluției lor"[107]. Acest postulat este cel care oferă securitate filosofului și legislatorului. Filosoful își va convinge apropiații în această existență sau în cealaltă. „Scurtă durată" i se răspunde ironic. „Acest răgaz nu-i nimic pe lingă timpul în întregul său" *(eis ouden men oun hos ge pros ton hapanta)*[108]. Vorba înțeleptului către ateu — „Fiul meu, ești tînăr, mersul înainte al timpului *(proion ho chronos)* te va face să-ți schimbi părerea în multe privințe și să gîndești de-a-ndoaselea decît o faci acum"[109] — trebuie înțeleasă nu doar în lumina „lagărelor de meditație" *(sophronisteria)*[110], ci și în cea a marelui mit care înfățișează eterna „schimbare a ființelor însuflețite după porunca și legea destinului"[111]. Nici măcar pedeapsa cu moartea prevăzută pentru ateii ireductibili[112] nu poate fi „pedeapsa supremă". O lume făcută din alternanța ordonată a contradicțiilor este, așadar, un dat explicit al conștiinței platoniciene, dar, ca orice dat, acesta nu poate căpăta valoare decît trecînd prin esență. Abia atunci ciclul marilor mituri escha-

tologice va deveni mers al lumii. Întreaga devenire este „întru esență"[113], este „devenire orientată spre esență" *(genesis eis ousian)*[114]. Acesta este și cazul timpului propriu-zis, așa cum îl definește un pasaj celebru din *Timaios*[115]. Timpul e o creație, adică ceva mixt, se „naște" din bucuria demiurgului în fața lumii pe care a plăsmuit-o și pe care vrea să o facă încă și mai asemănătoare cu modelul ei. Așa apare, odată cu cerul, „o anume imagine mobilă a eternității /.../ care progresează urmînd legea numerelor". Timpul este ceea ce apropie devenirea de lumea ideilor. Timpul derivă ontologic din sufletul universului, principiu automotor, este deci mișcare, dar o mișcare negată prin însuși faptul că e măsurată[116]. Planetele sînt create pentru a defini numerele timpului. Timp multiplu, de altminteri. Fiecare astru este indicator al timpului, fiecare speță își are „propriul cerc /.../ înlăuntrul căruia se mișcă"[117]. Dar această multiplicitate este o ierarhie. Pe măsură ce coborîm scara ființelor, partea de materie sporește și cercurile sufletelor îndură „toate rupturile și toate tulburările posibile, și abia dacă rotirea lor a mai putut rămîne continuă"[118]. Timpul își iese, deci, din matcă. Această ierarhie este în sfîrșit dominată de o măsură comună, marele an, încheiat atunci cînd toate cercurile și-au reluat, împreună, mișcarea lor inițială, cînd mișcarea a fost, așadar, anulată[119]. Așa se pot explica, în univers ca și în viața oamenilor, faptele care par a ține de timpul linear... Lumea e deopotrivă foarte bătrînă și foarte tînără, cîtă vreme o deviație periodică a orbitelor planetelor dă naștere la catastrofe[120]. Dacă bătrînii sînt mai înțelepți decît copiii, aceasta se datorește faptului că revoluția cercului *aceluiași* biruie, la ei, cercul *celuilalt*[121]. Dar acest progres are loc „în curgerea timpului", *epiontos tou chronou*, imitînd, adică, eternitatea. În amestecul acesta care e omul, asemeni oricărei ființe vii, timpul va fi ciclic în măsura exactă în care divinul va birui materia. Aceasta

apare cu deplină limpezime în *Legi*. Discursul celor trei bătrîni, dintre care doar unul e filosof — dar n-o mărturisește — și pe care chiar numai vîrsta îi apropie de divinitate, discursul acesta urmează o curbă în spirală formată din repetiții copiind pe cele ale unei „muzici" ideale[122]. Cea mai înaltă noțiune la care pot parveni cei ce nu sînt filosofi în cetatea Magneților este noțiunea de suflet al lumii; un suflet despărțit — cum a arătat-o J. Moreau[123] — de modelul ideal, dar care rămîne izvorul timpului cosmic. „Spița umană are o afinitate naturală cu întregul timpului pe care îl însoțește și-l va însoți oricînd trecînd prin durată: în acest chip este ea nemuritoare, lăsînd copii copiilor ei, și astfel, datorită permanenței unității sale mereu identice, participînd prin zămislire la nemurire"[124]. În cetatea *Legilor*, timpul cosmic este inscris în constituție, în viața religioasă și în pămîntul însuși al cetății, așa cum se inscria pe mormîntul oștenilor căzuți la Cheroneea. Cetățenii sînt repartizați în 12 triburi, repartizate ele însele celor 12 mari zei, pămîntul e împărțit în 12 secțiuni, deopotrivă în oraș și în cîmpie. În cursul anului se desfășoară nu mai puțin de 300 de ceremonii religioase; în fine, cultul suprem va fi cultul astrelor[125]. Între ciclul cosmic și agitația materiei, istoria platoniciană va fi ordonată într-un chip riguros paralel cu timpul. La prima vedere, timpul istoriei nu e decît întîmplare și dezordine. Platon constată că „totul se duce în derivă" *(pheromena horonta pante pantos)*, „statele nu încetează să treacă brusc de la tiranie la oligarhie și democrație"[126]. Timp contradictoriu care generează cea mai gravă contradicție: războiul permanent[127]. Dar nu se poate întemeia pe întîmplare — și nici pe istorie — o filosofie a istoriei. Naturaliștii, moștenitori ai lui Critias, Democrit și Protagoras, se înșală explicînd prin întîmplare crearea universului și printr-o tehnică umană — invenția — legislația oamenilor[128]. Prizonierii peșterii se străduie „să

discearnă obiectele care trec", „să-şi amintească cît mai exact pe cele ce treceau cu regularitate cele dintîi, sau cele din urmă, sau împreună", şi se cred prin aceasta cei mai înzestraţi pentru a ghici ce se va intîmpla[129]. În această lume a umbrelor, Tucidide exercită aşadar un soi de suveranitate. Herodot îşi află şi el locul. Istoria e imensă, dar e o istorie ciclică, ritmată de catastrofe periodice de care doar Egiptul e cruţat, nu fiindcă ar fi prin excelenţă un pămînt al oamenilor, ci fiindcă este, între toate, aproape de zei[130]. Pentru cine îmbrăţişează lungimea „infinită", incomensurabilă, a timpului, e evident că „mii şi mii de cetăţi s-au succedat, şi că nu mai puţin numeroase, în privinţa mărimii, au fost şi cele care au dispărut. N-au cunoscut ele oare, în acelaşi mod repetitiv, toate formele de constituţie? Uneori din mici au devenit mari, din mari — mici, din ce-i mai bun s-a născut răul şi din rău — ce e mai bun"[131]. Acesta e cadrul în care se înscrie istoria pentru Platon. În interior, aceasta nu va fi nici o istorie a binelui — un progres — nici o istorie a răului — o decadenţă. Dacă în cărţile VIII şi IX ale *Republicii* ni se înfăţişează, în maniera lui Hesiod, evoluţia cetăţii ideale către tiranie, dacă mitul din dialogul *Politicul* afirmă că sub domnia lui Zeus (nouă aluzie la Hesiod) oamenii se îndreaptă către „regiunea" neasemănării[132], aceste texte nu pot fi înţelese decît în contextul lor. Decăderea cetăţii ideale este reciprocă în raport cu construirea ei, care are loc în afara timpului. Binele pur îi urmează răului pur. Ciclul lui Zeus este reciproca ciclului lui Cronos, alt simbol al eternităţii[133]. Şi într-un caz şi în celălalt, timpul istoriei este descompus, încetează să mai fie ceva mixt[134]. Există, în fapt, o ordine în seria cetăţilor, dar această ordine nu e cea istorică[135]. Şi totuşi, chiar în cadrul unei istorii exclusiv umane, filosoful rămîne liber şi n-am putea căuta la Platon un sens al istoriei, cîtă vreme istoria nu aparţine domeniului a ceea ce are sens.

Cartea a III-a a *Legilor* ilustrează perfect această stare de lucruri. Marile teme ale istoriei umaniste a sofiştilor din secolul al V-lea şi, mai cu seamă, cea a progresului tehnic şi politic, a invenţiilor umane, reapar aici[136]. Platon reia chiar distincţia între timpul mitic şi cel istoric, distincţie pe care Isocrate o făcuse să dispară[137]. Un progres mecanic, care face ca omenirea să treacă de la familie la tîrg, de la tîrg la oraş, de la oraş la popor, atunci cînd apare *polis* şi, cu ea odată, *phronesis*; vedem născîndu-se atunci „belşug de vicii şi belşug de virtuţi"[138]. Platon oferă atunci personajelor sale în orice clipă, cu ajutorul întîmplării, *tyche*, rea sau bună, putinţa de a o lua spre bine sau spre rău. Binele va fi constituţia spartană, cu tripla ei şansă istorică: dubla regalitate, Licurg, crearea eforatului[139]. Răul este opţiunea regilor din Argos şi Messena pentru o constituţie orientată exclusiv către război, adică tocmai spre constituţia Spartei şi cea a Cretei, după spusele cretanului Clinias şi a lacedemonianului Megillos[140]. Dublă faţă de aceleaşi realităţi! Naraţiunea „istorică" din *Legi* se încheie cu hotărîrea de a construi o cetate ideală. Timpul oamenilor nu va dobîndi, aşadar, o semnificaţie decît în măsura — prea puţin posibilă — în care hotarul său va fi o cetate în întregime construită în timpul zeilor. Dar totuşi — şi aceasta e o trăsătură fundamentală a ultimei filosofii platonice — tot ce a făurit timpul este sacru. Tot ce a durat purcede, în felul său, din eternitate. Doar o schimbare uşoară şi precautà, care distribuie progresul într-o lungă durată de timp[141] poate evita catastrofa prin care o bătrînă cetate ar reintra în ciclul contrariilor.

De la Homer la Platon, zeii şi oamenii n-au încetat aşadar să joace un joc de o singulară complicaţie. Joc gratuit, el însuşi lipsit de sens? Problema ar merita un alt studiu, mai întins şi mai complex decît cel de faţă. Faptul cel mai izbitor, din punctul nostru de vedere, este sciziunea care se produce

în secolul al V-lea între „ştiinţă" şi „istorie". De o parte, afirmarea unei cosmogonii care, pentru a da seamă de ceea ce se schimbă, nu putea îmbrăca decît o formă ciclică; de cealaltă parte, sentimentul că umanitatea se smulge, puţin cîte puţin, spiritual şi material, din copilărie. Să fie oare o întîmplare faptul că acest sentiment e contemporan cu perioada cea mai strălucitoare a civilizaţiei greceşti? Pesimismul poate fi deja perceput la Tucidide. Cu el reapare în istorie ideea de repetare. Contemporan al crizei cetăţii — pasărea Minervei nu-şi ia zborul decît noaptea — Platon rezumă şi integrează aportul predecesorilor săi, reacţionînd totodată violent într-un sens arhaic. Dar gîndirea platoniciană, care e semnul unei cotituri, nu este un hotar.

NOTE

[0] Publicat în *Revue de l'histoire des religions*, ianuarie—martie 1960, p. 55—80, cu subtitlul „Despre cîteva aspecte ale experienței temporale a grecilor".

[1] „Temps", p. 34; cf. „Gnose", p. 217—224. Teza clasică la Mircea Eliade, *Éternel retour;* O. Cullmann, *Christ et le temps;* F.M. Cornford, *Principium;* I. Meyerson, „Temps". Semnalăm, prin contrast, studiul esențial al lui A. Momigliano, „Time", și observațiile în parte inspirate din prezentul studiu, dar, poate, excesive, ale lui R.Caillois, „Temps circulaire".

[2] Cf. observațiile generale ale lui V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, p. 49—64, și F. Châtelet, „Temps de l'histoire", mai ales p. 363, n. 1.

[3] Cf. originala încercare a lui B.A. Van Groningen, *Grip*.

[4] V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, p. 50.

[5] R. Meiggs — D. Lewis, *Selection*, n°. 27.

[6] *Ant. Pal.*, VI, 197 = Meiggs — Lewis, *Selection*, p. 60.

[7] Cf. F. Jacoby, „Epigrams", p. 510—517; N. Loraux, *Invention*, p. 60—61.

[8] M. Eliade, *Éternel retour*, p. 18.

[9] *Idem*, p. 14.

[10] Mult prea rapidă și sistematic incompletă. Ar fi, de pildă, inutil să reluăm, pe urmele altora, examinarea „sofismului eleat". Nu vom studia nici timpul în termenii unui studiu fenomenologic al religiei grecești. V. de exemplu G. Dumézil, *Temps et Mythe.*

[11] Nu știam, scriind aceste rînduri, că pentru G.B. Vico, inspirat în cazul de față de Diodor, toate neamurile lumii treceau succesiv printr-un timp al zeilor, unul al eroilor și unul al oamenilor. E vorba doar de o simplă omonimie.

[12] Cf. M.P. Nilsson, *Primitive Time*, mai ales p. 110 și urm., p. 362.

[13] V. mai ales R.B. Onians, *Origins*. În legătură cu riscurile metodei propuse de el, v. A. Meillet, *Langue*, p. 65–67; J. Paulhan, *Preuve.*

[14] *Il.*, 1, 5–6.

[15] *Il.*, 2, 484–487; 14, 508–510; v. și 12, 175 sq. Cf. F. Robert, *Homère*, p. 13; Van Groningen, *Grip*, p. 99.

[16] R. Schaerer, *Homme antique*, p. 17.

[17] *Il.*, 1, 211–214.

[18] *Od.*, 18, 136–137. Un exemplu tipic: cînd Glaucos își povestește propria istorie (*Il.*, 6, 145 și urm.), începe prin a spune cît e de inutil un atare demers, cu celebra imagine: „Așa cum se nasc frunzele, tot așa și oamenii...", și leagă apoi neamul lui de zei.

[19] Cf.F. Robert, *Homère*, p. 110 și urm.

[20] *Il.*, 22, 208–211; ziua e ceva care cade din cer (Onians, *Origins*, p. 411). R. Schaerer a studiat această imagine a balanței, cu toate implicațiile ei, în literatura greacă (*Homme antique, passim*); v. și M. Detienne, *Maîtres de vérité*, p. 37–39.

[21] *Od.*, 13, 429 și urm.

[22] Analiza ar putea continua pentru a arăta, de pildă, incoerența cronologiei homerice : Penelopa nu îmbătrînește, Nestor e mereu bătrîn. Să fie oare vorba, în acest ultim caz, de o lege a „timpului mitic" (Van Groningen, *Grip*, p. 96) sau, dimpotrivă, cum susține A.W. Gomme, *Greek Attitude*, cap. I, de o dificultate a poetului în fața unei „cronici"? Pentru alte aspecte ale timpului la Homer v. H. Fränkel, *Zeitauffassung.*

[23] Importanța lui Hesiod pentru istoria filosofiei grecești a fost deseori semnalată, mai ales de către V. Goldschmidt, „Theologia"; Cornford, *Principium*, p. 193 și urm. La data la care publicam aceste pagini, nu cunoșteam studiul lui J.P. Vernant, „Mythe des races", 1, tipărit în același fascicol din *Revue de l'histoire des religions*. V. și P. Philippson, *Genealogie*.

[24] R.G. Collingwood, *Idea*, p. 15, numește, simplu, *mit* această quasi-istorie.

[25] *Weltstufe*, le numește Philippson.

[26] Id., *Genealogie*, p. 10 și urm.

[27] Cf. v. 137 și v. 457.

[28] Cf. v. 836—837 și Cornford, *Principium*, p. 218 și urm.

[29] V. 465.

[30] *Munci*, v. 109.

[31] Problema a fost soluționată altfel de V. Goldschmidt, „Theologia", și J.-P. Vernant, „Mythe des races", 1 și 2.

[32] *Munci*, v. 176—178.

[33] *emata Diothen*, v. 765; cf. observațiile lui E. Benveniste, „Tempus", p. 15, dovedind că sensul primitiv al cuvîntului e mai aproape de *weather* decît de *time*.

[34] Cf. Pind., *Pyth.*, 8, 95—97; v. H. Fränkel, „Ephemeros"; „Zeitauffassung", p. 23—39.

[35] Fr. 66 (Bergk); v.E. Benveniste, „Rythme", p. 407.

[36] 1, 178—180 restituit și tradus de Desrousseaux; v. și textele citate de R. Schaerer, *Homme antique*, p. 135.

[37] Fr. 4, v. 16 (Bergk).

[38] Pind., *Ol.*, 10, 65—67.

[39] *Ol.*, 2, 123 și urm. De la ființa legată de timp la cea care parcurge cele trei vieți există o evoluție pe care trebuie să o subliniem, dar nu e încă vorba de palingenesia integrală de care vorbește Herodot, 2, 123. Nu voi aborda aici problemele pe care le ridică reprezentările temporale în sectele religioase, mai ales în orfism, în legătură cu care greșeam în textul din 1960, așa cum mi-a atras de îndată atenția P. Boyancé.

[40] Soph., *Aiax*, 125–126.
[41] *Ibid.*, 131; cf. H. Fränkel, „Zeitauffassung", p. 35.
[42] Soph., *O.T.*, 438.
[43] *Ibid.*, 1213 și urm.
[44] Soph., *Trach.*, 129 și urm. Comparația astronomică evocă aici regularitatea nu în ordine, ci în dezordine; v. J. de Romilly, „Cycles", p. 150–151.
[45] Soph., *Trach.*, 609.
[46] Hdt., 1, 74; Arist., *Pol.*, 1, 11, 1259 a 19; Diog. Laert., 1, 25; despre predicția lui Tales cf. O. Neugebauer, *Exact Sciences*, p. 142–143.
[47] Fr. 1 (Diels).
[48] Cornford, *Principium*, p. 168.
[49] Cf. J.-P. Vernant, „Du mythe à la raison".
[50] Reconstituirea, conjecturală, a sistemului lui Anaximandru la Ch. Mugler, *Deux thèmes* p. 7 și urm.; v. mai ales Ch.H. Kahn, *Anaximander*, p. 166–198.
[51] V. fr. 67, 88 (Diels).
[52] Fr. 103 (Diels); cf. Alcmeon fr. 2 (Diels).
[53] Fr. 57 (Diels), *Th.*, 123–124.
[54] Fr. 106 (Diels).
[55] Cf. Aetius, 2, 32, 3 și Censorinus, 18, 11 = Diels, 22 [12] A 13; dar cf. G.S. Kirk, *Heraclitus*, p. 300 și urm., care interpretează în sens antropologic, nu cosmologic, „marele an".
[56] Se va înțelege că în cadrul studiului de față n-am urmărit consecințele descoperirii lui Anaximandru la alți „fiziologi" ionieni sau italieni. Gîndirea lui Empedocle, de exemplu, e întru totul paralelă.
[57] Eudemos, *Phys.*, B III, fr. 5, *ap.* Simplicius, *Ph.*, 732, 26 = Diels, 58 [45], B 34; v. Th. Gomperz, *Penseurs*, I, p. 175 și urm.
[58] Dezvoltarea, în a doua jumătate a sec. IV, a ceea ce A.J. Festugière numea religia „zeului cosmic" ne oferă o dată cu atît mai verosimilă cu cît, dacă gîndirea lui Platon a rămas în această privință la jumătatea drumului, Aristotel, în schimb, cunoaște doctrina în stare pură (*Prob.*, 17, 916 a 28 și urm.).

[59] *Principium*, p. 168 şi urm.

[60] Cf. Mugler, *Deux thèmes*, p. 145 şi urm. Un singur text, Arist., *Phys.*, 8, 1, 251 b 16 = Diels, 69 [55], A 71, vorbeşte de timp la Democrit, afirmînd că este „nezămislit". Dar cf. Arist., *ibid.*, 8, 252a = Diels, 68 [55], A 65, care îi aduce lui Democrit obiecţia că explică faptele naturale prin istoria lor; în altă parte *(ibid.*, 2, 196a 24=Diels, 68[55], A 69), vizîndu-l în mod evident pe Democrit, Aristotel îi critică pe cei care explică formarea lumii prin întîmplare şi cea a fiinţelor vii prin legi naturale. Astfel s-ar putea rezolva un aspect al problemei, atît de complicate, a raporturilor între fizică şi etică la filosoful din Abdera: într-adevăr, viaţa omenească este, la Democrit, organizată în funcţie de timp — sau, mai degrabă, împotriva timpului (cf. fr. 66, 119, 183, 203). Împotriva a ceea ce scriam altă dată, trebuie negreşit să adăugăm acestor trimiteri fragmentele din „Micul sistem al universului" (Diels, 68 [55], A 5, p. 135 şi urm.). Aceste texte opun progresul tehnic şi progresul moral în istoria umanităţii, soluţionînd parţial dilema printr-o reflexiune asupra politicului; atribuirea lor lui Democrit a fost dovedită acum, pe cît socot, de T. Cole, *Democritus*.

[61] Xenophan., fr. 18 (Diels)

[62] V. W. Jaeger, *Theologie*, p. 45—62.

[63] Cf. fr. 27.

[64] Xenophan., fr. 1, 14.

[65] A. Kleingünther, *Protos heuretes;* v. şi P.-M. Schuhl, *Formation* p. 348—350.

[66] La sofişti, tema apare în dezbaterea *lege — natură.*

[67] Fr. 24 (Diels).

[68] Cf. Soph., *Antig.*, 331 şi urm., cu comentariul lui Ch.P. Segal, „Antigone". Acest mod de a gîndi se află la originea extraordinarelor liste de invenţii la Plinius *(N.H.*, 7, 57) şi Clement din Alexandria *(Strom.*, 1, 74). Cf. şi Prodicos (fr. 5, Diels), care leagă descoperirea zeilor de cea a tehnicilor, şi Protagoras (fr. 4. Diels), pentru

care viața omului e prea scurtă pentru a ne putea pronunța asupra existenței zeilor.

[69] Cf. F. Jacoby, „Geschichtschreibung", p. 1—2.

[70] M.I. Finley, „Myth".

[71] 3, 122.

[72] Adică, în speță, la genealogiile lui Hecateu. Dar încă acestea se limitau la „fapte" omenești. Această dialectică se va întoarce împotriva lui Herodot în opera lui Tucidide.

[73] 1, 5.

[74] 2, 142.

[75] 2, 143—144. Ar fi interesant de studiat în paralel la Herodot deschiderea în timp și cea în spațiu: spațiul istoricilor ionieni era simbolic și geometric; spațiul lui Herodot păstrează multe urme ale acestei viziuni arhaice, dar e perceptibilă clar trecerea către un alt spațiu — care nu e, cum credeam odată, cel al neguțătorilor. Acest domeniu, despre care scriam că ar merita să fie explorat, a și fost, de către F. Hartog, *Miroir*, care demonstrează prezența obsedantă, pînă și în etnologia lui Herodot, a spațiului civic de tip grec. Cf. și W.A. Heidel, *Greek Maps*.

[76] 6, 109; cf. J.L. Myres, *Herodotus*, p. 52—54. Desigur, zeii nu țin totdeauna balanța egală. Dar ei nu fac decît să confirme sau să sprijine hotărîrile oamenilor. Nimic mai elocvent decît o comparație între intervenția Atenei în plin sfat al aheenilor și narațiunea herodotee a celor trei consilii, despărțite de vise, pe care le ține Xerxes (7, 8—19) *înainte* de intervenția divină. În raport cu Homer, pozițiile s-au inversat: ordinea, sau mai degrabă claritatea, se află acum de partea oamenilor. Homer scria din vîrful Olimpului, Herodot nu mai cunoaște gîndul zeilor decît prin îndoielnica mijlocire a oracolelor.

[77] Cum face I. Meyerson, *Temps*, p. 339.

[78] 3, 123; cf. 1, 207.

[79] *Stileigenheit*, p. 85.

[80] *Herodotus*, p. 79 și urm.

81 Thuc., 3, 82.

82 A.W. Gomme, *Commentary*, *ad loc.*

83 Thuc., 1—22.

84 *Temps logique.*

85 Hippocr., *Progn.*, 1; cf. C.N. Cochrane, *Thucydides*, urmat de multe alte lucrări.

86 Cf. Grundy, *Thucydides*, p. 419 şi J. de Romilly, *Histoire et Raison*, p. 276—278; v. şi Colingwood, *Idea*, p. 29 şi urm.

87 J. de Romilly, *Histoire et Raison*, p. 46.

88 *Ibid.*, p. 58.

89 Thuc., 1, 2.

90 Cf. J. de Romilly, *Histoire et Raison*, p. 57.

91 *Thucydides Mythistoricus.*

92 Cf. Thuc., 3, 82.

93 V. în general, J. de Romilly, *Progrès.*

94 Analiza la G. Schmitz-Kahlmann, *Beispiel.*

95 Pot acum trimite la N. Loraux, *Invention*, cap. II, 3 şi III, cu bibliografie.

96 Van Groningen, *Grip*, care face însă eroarea de a considera această trăsătură ca o permanenţă a gîndirii greceşti. E caracteristic, pe de altă parte, că unul din rarele texte din Demostene unde se simte scurgerea timpului (*Philipp.*, 3, 47 şi urm.) face aluzie la progresul singurei *techne* masiv dezvoltate în sec. IV — arta militară.

97 Aesch., *C. Ctes.*, 132; cf. *Ambasada*, 75.

98 Tod, *Selection*, II, nr. 176. Cf. A.J. Festugière, *Dieu cosmique*, p. 155 şi urm. În legătură cu timpul „contractual" v. L. Gernet, „Temps".

99 *Parm.*, 155 e şi urm.; cf. Cornford, *Parmenides*, *ad loc.*

100 *Theait.*, 155 b—c.

101 *Phaid.*, 70 d.

102 *Phaid.*, 60 b.

103 *Parm.*, 152 b şi urm.; v. şi *Theait.*, 155 b—c.

[104] *Parm.*, 156 d—e; cf. F.M. Conford, *Parmenides, ad loc.*, şi L. Brisson, „Instant".

[105] Arist., *Metaph.*, A 6, 987 b şi urm. Cf. Plat., *Phileb.*, 24 c—d; *Tim.*, 52 d. Raţionamentul provine de la Heraclit, cf. Diels, 22[12], A 22.

[106] *Phaid.*, 72 b. V. Goldschmidt a putut arăta („Tragédie") că atitudinea critică faţă de tragedie, imitaţie a vieţii umane „făcută din cuvinte irevocabile, din acţiuni ireparabile şi din evenimente a căror înlănţuire riguroasă e determinată de cauzalitatea mecanică a devenirii" (p. 58) presupune o critică a timpului linear. Am putea adăuga că tragedia vizată de Platon e mai puţin cea a lui Sofocle sau a lui Eschil, la care scena finală reaşează acţiunea în timpul zeilor (v. finalul din *Prometeu* sau din *Œdip la Colonos*), cît tragedia „umanistă" a lui Euripide.

[107] *Phaid.*, 70 c, 77 e, 72 a—b; cf. Goldschmidt, *Dialogues*, p. 183—185.

[108] *Rep.*, 498 d.

[109] *Legi*, 888 a—b.

[110] *Legi*, 908 e („case de corecţie", cum traduce Dies, mi se pare cam palid).

[111] *Legi*, 904 c.

[112] *Legi*, 909 a—c. Acesta e, oricum, punctul de vedere al lui Platon începînd cu *Republica*. Nici mitul lui Er (*Rep.*, 614 b şi urm.), nici cel din *Phaidros* (246 a şi urm.) nu prevăd nici mîntuirea definitivă, nici pedeapsa eternă pe care o admit *Phaidon* (114 d) şi *Gorgias* (614 c şi urm.): smulgerea din timp a încetat deci să fie posibilă, în ochii lui Platon (dar v. totuşi *Rep.*, 615 d).

[113] *Phileb.*, 54 c.

[114] *Phileb.*, 26 a—b; cf. Robin, *Platon*, p. 155.

[115] *Tim.*, 37 c—d şi urm. cu comentariul lui L. Brisson, *Même et Autre*, p. 392—393.

[116] Această dependenţă nu apare în *Timaios* datorită ficţiunii demiurgice. În *Legi*, 898 d, „sufletul mînă hora tuturor lucrurilor": mişcare circulară, evident (*kat' arithmon kykloumenon*) *Tim.*, 38 a.

Nu e nevoie să-l combatem pe A.E. Taylor (*Timaeus, ad loc.*, p. 678–691) care vorbește de un timp newtonian, sau pe Ch. Mugler, *Deux thèmes*, p. 59 și urm., care vorbește de timpul „monodrom" Cf. Cornford, *Cosmology, ad loc.*, și J. Moreau, „Compte rendu. Mugler", p. 365–366.

117 *Rep.*, 546 a.

118 *Tim.*, 43 d–e.

119 *Tim.*, 39 d.

120 *Tim.*, 22 d.

121 *Tim.*, 43 b. Abia la 50 de ani le e îngăduit filosofilor (*Rep.*, 540 a) să contemple binele, să iasă, așadar, în afara timpului. Atitudinea lui Platon e astfel opusă celei a lui Democrit (fr. 183 Diels), pentru care vîrsta nu ne poate face mai înțelepți. Cf. și V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, p. 55, despre problema de a ști „dacă fericirea sporește odată cu timpul".

122 *Legi*, 659 c–d; v. M. van Houtte, *Philosophie politique*, p. 24 și R. Schaerer, „Itinéraire dialectique".

123 J. Moreau, *Âme du monde*, p. 68.

124 *Legi*, 721 c; cf. *Symp.*, 207 a și urm.

125 *Legi*, 828 b–c, 745 b–e, 967 a și urm; cf. O. Reverdin, *Religion*, p. 62–73; P. Boyancé, „Religion astrale". V. și P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 140–146 și *infra*, *Studiu de ambiguitate*.

126 *Scrisoarea* VII, 325 e – 326 d.

127 *Legi*, 626 a.

128 *Legi*, 889 b–e.

129 *Rep.*, 516 c–d.

130 *Tim.*, 21 e – 22 b, paralel cu conversația între Hecateu și preotul lui Ammon la Herodot.

131 *Legi*, 676 b–c. Herodot, 1, 5, nu crede că o evoluție poate fi reversibilă.

132 Plat. *Pol.*, 273 d; v. *infra*, *Atena și Atlantida*, p. 420, n. 72 și „Mitul din «Politicul»", p. 436.

[133] Oamenii din ciclul lui Cronos se nasc bătrîni și mor copii.

[134] Cf. V. Goldschmidt, *Religion*, p. 118—120; L. Robin, *Platon*, p. 278.

[135] Aristotel s-a prefăcut, și în această privință ca și în altele, că-l ia *ad litteram* pe Platon (Arist., *Pol.*, 7(5), 1316 a și urm.). A fost urmat în această privință de K.R. Popper, *Cité ouverte*, I. Această viguroasă carte, care face din Platon un precursor nu doar al lui Hegel și Marx, ci și al lui Hitler, a stîrnit o polemică uneori strălucitoare, cel mai adesea inutilă (cf. G.J. de Vries, *Antisthenes;* R. Bambrough, *Plato, Popper;* R.C. Levinson, *Defense of Plato*, și bibliografia adunată de L. Brisson, *Platon*, III, p. 191).

[136] *Legi*, 677 b și urm. În mitul din *Politicul*, 274 c—d, invențiile umane sînt descrise ca daruri ale zeilor; e vorba de transcrierea aceleiași realități pe două registre diferite. Evocînd în *Politicul* o decadență iremediabilă, Platon insistă asupra dependenței totale a „primitivilor" săi. Dar, în perspectiva lui Platon, o „invenție" nu are sens decît în măsura în care se inspiră dintr-un model divin.

[137] *Legi*, 683 a.

[138] 678 a.

[139] 691 d și urm.

[140] 686 a și urm., 625 c și urm.

[141] 736 d.

3. EPAMINONDAS PITAGOREU SAU PROBLEMA TACTICĂ A DREPTEI ŞI A STÎNGII*

Epaminondas, bărbat vestit pentru cultura şi filosofia sa.

Plutarh, *Agesilaos*, 27.

Dacă cele două victorii obţinute de Epaminondas la Leuctrai (371) şi la Mantineia (362) ridică în continuare probleme dificile şi care lasă o deplină latitudine ingeniozităţii şi divergenţelor diferiţilor comentatori, un punct este oricum cîştigat şi nu mai poate fi pus în discuţie: tebanul şi-a datorat izbînda unei duble revoluţii tactice — de-o parte, adoptării ordinii oblice *(loxe phalanx)*, atacului pe flancul stîng de cealaltă parte. În legătură cu această a doua revoluţie am vrea să aducem aici cîteva explicaţii[1].

La Leuctrai[2], unde inferioritatea sa numerică este considerabilă, Epaminondas îşi adună cei mai buni infanterişti în faţa aripei drepte a duşmanilor comandaţi de regele spartan Cleombrotos. Plutarh rezumă perfect într-o frază ceea ce e comun naraţiunii lui Xenofon şi celei a lui Diodor: „În timpul luptei, şi-a tras falanga oblic la stînga" *(ten phalangan loxen epi to euonymon)*[3]. Această manevră, cu totul opusă tradiţiilor militare ale grecilor, a determinat victoria tebană.

Bătălia de coaliţie, luptă în care imaginaţia tactică a tebanului a fost încă mai remarcabilă decît la Leuctrai, Manti-

neia a fost o confruntare mai complexă — de unde și divergențele între relatările anticilor[4]. În problema care ne preocupă, totuși, Diodor și Xenofon sînt de acord. Descrierea lui Diodor, care îl urmează probabil pe Ephoros, poate fi ușor redusă la schema de la Leuctrai. Cele mai bune elemente ale armatei lui Epaminondas (tebanii sprijiniți de arcadieni) se află în flancul stîng, în fața flancului drept dușman compus, așa cum era tradiția, din elita confederaților (spartani și mantineeni). Relatarea lui Xenofon e mai puțin precisă. E vorba de chiar ultimele pagini ale *Helenicelor*, unde autorul și-a pierdut întrucîtva suflul. Dar, cînd Xenofon menționează aripa stîngă a aliaților, o face pentru a-i situa acolo pe atenieni și pentru a sublinia faptul că Epaminondas nu le opusese decît o perdea subțire de trupe, în vreme ce, cu aripa mai puternică[5], ataca aripa dreaptă a dușmanilor. Epaminondas avea așadar să-și afle sfîrșitul în timpul ofensivei victorioase a aripii sale stîngi, unde cavaleria avea rolul de forță de șoc.[6]

Această masare a celor mai bune trupe pe flancul stîng este, trebuie să o spunem încă o dată, o adevărată revoluție tactică, contrară întregii tradiții. Într-adevăr, înainte de Epaminondas, corpurile de elită[7], în frunte cu comandantul suprem[8], formează întotdeauna flancul drept; în caz de coaliție, armata cetății-hegemon sau a cetății celei mai direct interesate de soarta bătăliei, se află la dreapta[9]. Astfel, la Maraton[10], singurele contingente care nu sînt ateniene — cele ale plateenilor — luptă în flancul stîng. La Plateia, atenienii, care au trebuit să accepte comanda lacedemoniană, ocupă flancul stîng[11]. La Delion, în 424, tebanii se află, cum era și firesc, în aripa dreaptă[12]. În prima bătălie de la Mantineia, în 418, unde mantineenii formează aripa dreaptă în vreme ce argienii sînt în centru și atenienii în flancul stîng, Tucidide explică: „Mantineenii ocupau aripa dreaptă pentrucă bătă-

lui se dădea pe teritoriul lor"[13]. Desigur, înainte de Epaminondas, aripa dreaptă juca singură rolul ofensiv[14]. Această dispunere de trupe este în așa măsură naturală pentru greci, încît Xenofon, descriind bătălia ideală — cea care-l opune pe Cyrus lui Cresus, la începutul cărții a VII-a a *Cyropediei* — împrumută mult, ce-i drept, din ingeniozitatea tebanului, dar respectă primatul aripii drepte[15]. Îndrăzneala lui Epaminondas a fost, de altminteri, sub acest aspect, fără consecințe imediate: de la Granicos la Hydaspes, Alexandru acumulează, într-adevăr, ca urmaș al tebanului, numeroase revoluții tactice, dar comandă întotdeauna aripa dreaptă[16].

Să fie oare această regulă a bătăliilor terestre valabilă și pentru cele maritime? Răspunsul e cu atît mai complex, cu cît, în secolul al V-lea, între Lade și Arginousai, tactica navală s-a modificat mult mai rapid și mai profund decît cea terestră. Nu știm nimic despre dispunerea ionienilor în bătălia de la Lade, unde ni se atestă prima încercare de *diekplous*[17]. La Salamina, ca și la Plateia și Mycale, spartanii ocupă aripa dreaptă și atenienii pe cea stîngă[18]. Totuși, în bătălia de la insulele Sybota (433), în formația corcireană, atenienii, simpli observatori, ocupă aripa dreaptă; în fața lor, corintienii se află în flancul stîng, cu corăbiile cele mai rapide[19]. Nimic din ordinea tradițională nu mai funcționează în această bătălie — al cărei aspect arhaic e, totuși, subliniat de Tucidide[20]. În aceste condiții, nu mai are importanță faptul că la Naupactos cele mai bune corăbii ale peloponesienilor se află pe aripa dreaptă[21]. S-a putut inspira oare Epaminondas din tactica navală pentru cea terestră? Dacă răspunsul e pozitiv, trebuie să înțelegem altminteri decît ca pe o simplă imagine celebrul pasaj în care Xenofon îl evocă pe teban la Mantineia „ducîndu-și armata, cu forțele de șoc înainte ca pintenul unei triere" *(ho de to strateuma antiproron hosper triere prosege)*[22]. Totuși, în pofida expediției din 363,

în cursul căreia nici nu a purtat, după știința noastră, vreo bătălie navală propriu-zisă, experiența maritimă a lui Epaminondas nu pare prea solidă. Înainte de a-i putea explica îndrăzneala, trebuie așadar să examinăm originile și temeiurile tacticii tradiționale.

Abordînd această problemă, ne izbim îndată de un text celebru al lui Tucidide, care oferă o explicație socotită a fi suficientă de către cea mai mare parte a comentatorilor[23]. Relatînd bătălia de la Mantineia (418) și explicînd dispozitivul regelui Agis, istoricul scrie[24]: „Toate armatele acționează astfel: au obiceiul, cînd se ivește ciocnirea, să se încline către dreapta, fiecare din cele două armate față în față depășind cu flancul drept flancul stîng al dușmanului. Căci fiecare oștean, temîndu-se pentru sine, se lipește cît poate mai mult de scutul vecinului din dreapta, pentru a-și proteja latura descoperită, și crede că, pe cît e mai strînsă linia de bătaie, pe atît e și el mai apărat. Primul răspunzător de această mișcare este capul de rînd al aripii drepte, care vrea tot timpul să sustragă loviturilor dușmanului latura descoperită; împinși de aceeași teamă, ceilalți fac la fel". Dacă citim cu atenție textul, acest raționament mecanicist, admirabil de altfel prin coerență, nu explică decît, tocmai, aspectele mecanice ale luptei purtate de greci; nu ne îngăduie deloc să înțelegem de ce, în aceeași bătălie, Agis are precauția de a așeza cîțiva lacedemonieni în extremitatea dreaptă a liniei[25]. Într-un cuvînt, și cu toată rigoarea, textul dă seamă de mișcarea armatei, nu justifică însă dispoziția liniei de bătaie. Să admirăm totuși — deși lucrul e departe de a fi sigur — că Tucidide a vrut să ne ofere o explicație de ansamblu. Din partea lui, un asemenea „raționalism" nu ne miră, mai ales dacă situăm pasajul citat în context. Într-a-

devăr, istoricul tocmai propusese o explicație nu mai puțin raționalistă a obiceiului spartan de a înainta în cadență de flaut: „Nu-i vorba aici de o uzanță religioasă, ci de o modalitate de a cadența pasul și de a înainta în ritm, fără a rupe rîndurile, lucru care se întîmplă adesea cu armatele numeroase în ciocnirea cu dușmanul"[26]. Această sugestie, chiar dacă era valabilă pentru epoca lui Tucidide, nu este, evident, suficientă pentru a explica originea uzanței pe care el o descrie[27]. Nu s-ar putea să se întîmple același lucru cu prima?

Un alt pasaj din Tucidide ne îngăduie, după părerea noastră, să decidem. În timpul asediului cetății lor în 427, niște plateeni fug într-o ciudată vestimentație, pe care istoricul o descrie în următorii termeni: „Purtau un echipament ușor și nu aveau încălțat decît piciorul stîng, pentru a-și asigura pasul în noroi"[28].

Cît valorează explicația aceasta a lui Tucidide? Să fie oare piciorul desculț, cum cred unii, sau piciorul încălțat, cum vor alții, cel care împiedică alunecarea în noroi[29]? În realitate, reluînd o sugestie a lui Frazer[30], W. Deonna a arătat că piciorul desculț, atît în plastică, cît și în „viață", corespundea unui rit închinat divinităților subpămîntene, și că pasajul lui Tucidide nu se înțelege decît în lumina numeroaselor cazuri de *monokrepides*[31]. Iată deci că istoricul a fost surprins — iertată ne fie expresia — în flagrant delict de raționalism abuziv[32]. Același lucru se întîmplă, în fapt, și în cazul explicației, prea multă vreme acceptată, asupra primatului dreptei în dispunerea și mișcările armatelor grecești, înainte de Epaminondas. De la explicația tehnică trebuie să trecem la explicația sociologică.

Toată lumea e, într-adevăr, de acord să recunoască preeminența reprezentărilor colective în opoziția între dreapta și stînga, corespunzînd cel mai adesea opoziției între sacru și profan[33]. Pornind de la o „asimetrie corporală aproape neîn-

semnală"[34], societățile omenești au dezvoltat astfel o reprezentare profund asimetrică a spațiului. Grecia primitivă oferă o excelentă ilustrare a acestui fapt[35], care depășește cu mult, de altminteri, cadrul antic[36]. Astfel, la Homer, dreapta e întotdeauna partea forței active și a vieții, stînga — cea a slăbiciunii pasive și a morții; din dreapta provin influențele dătătoare de viață și salutare, în timp ce din stînga nu provin decît influențele deprimante și nocive. Acest lucru a fost clar recunoscut de J. Couillandre, la capătul unei lungi și minuțioase analize a poemelor homerice, analiză care se rătăcește uneori în subtilități excesive, dar care rămîne, în ansamblul ei, convingătoare[37].

J. Couillandre apropie pe bună dreptate de Homer pe vechii pitagorei. Aceștia au sistematizat, într-adevăr, elementele dispersate în *Iliada* și *Odiseia*[38]. *Metafizica* lui Aristotel[39] ne-a transmis o tablă a contrariilor, celebra *systoichia*, alcătuită din zece opoziții esențiale în care „unii pitagorei" ordonează întreaga realitate. Cuplul *drept-stîng* figurează aici alături de perechile *limitat-infinit*, *par-impar*, *unu-multiplu*, *bun-rău*, *pătrat-oblong*. Listă desigur foarte veche în ochii Stagiritului, de vreme ce precizează că ar fi fost împrumutată de pitagorei de la Alcmeon din Crotona sau de Alcmeon de la pitagorei[40]. Cosmos-ul nu scapă de această diviziune generală a realului. După tratatul *De caelo* al lui Aristotel[41], pitagoreii consideră cerul ca fiind un corp care are o parte dreaptă și una stîngă: „Există unii care pretind că cerul are o parte dreaptă și una stîngă — mă gîndesc la numiții pitagorei, căci lor le aparține această teorie". Explicînd acest pasaj în comentariul la *De caelo*, Simplicius[42] adaugă următoarea lămurire, împrumutată dintr-un tratat pierdut al lui Aristotel: „Pitagoreii numeau bun ce se află la dreapta, în sus și înainte, și rău — ce se află la stînga, în jos, în spate, așa cum

consemnează Aristotel însuşi în culegerea lui de maxime pitagoreice".

De această superioritate a dreptei se leagă unele practici ale „acusmaticilor", cum ar fi cele două reguli care stabilesc, una, să se intre în sanctuare prin dreapta, cealaltă — să se încalţe întotdeauna mai întîi piciorul drept (operaţiile inverse săvîrşindu-se întotdeauna pe stînga)[43].

Această topografie calitativă se regăseşte în lumea infernală, aşa cum şi-o reprezintă unele secte de tendinţă „orfică" sau pitagoreică. Aşa rezultă din simbolismul semnului Y: „La răscrucea *(triodos)* infernului, tronează judecătorii sufletelor. Ei le trimit spre dreapta pe cele care sînt demne să pătrundă în Cîmpiile Elizee; alungă pe drumul din stînga sufletele rele care trebuie aruncate în Tartar"[44].

Dualismul stîngii şi dreptei, atît de limpede accentuat de pitagorei, impregnează, în fapt, întreaga gîndire greacă în plin secol al V-lea. De exemplu, o tradiţie comună lui Parmenide, Anaxagoras, Empedocle şi unui medic din şcoala hipocratică leagă concepcerea băieţilor de partea dreaptă a uterului şi cea a fetelor — de partea stîngă[45]. Această credinţă nu e, de altminteri, izolată la medicii epocii clasice. Astfel, se crede că ochiul drept sau sînul drept sînt mai puternice decît cele din stînga[46]; că la femeia însărcinată se stabileşte un raport între fătul de sex bărbătesc şi sînul drept[47]; că „e primejdios să cauterizezi sau să incizezi la dreapta: într-adevăr, cu cît partea dreaptă e superioară ca forţă, cu atît maladiile de pe această parte sînt superioare ca intensitate"[48]. Texte cu atît mai izbitoare cu cît datează, după toate aparenţele, de la începutul secolului IV[49], şi cu cît ştim ce loc de excepţie ocupă medicina în *paideia* Greciei clasice[50].

Sîntem deci în faţa unei tradiţii atît de puternice, încît e suficientă, în opinia noastră, pentru a explica obiceiul grecilor de a face din aripa dreaptă aripa ofensivă[51]. Ne îndepăr-

tăm de Tucidide, de altminteri, mai puţin decît s-ar crede, cîtă vreme e „normal“ ca mîna dreaptă să fie mîna lanciei şi cea stîngă — mîna armei defensive, a scutului[52].

În aceste condiţii, era necesară o adevărată revoluţie pentru ca să apară, în secolul al V-lea, în momentul dezvoltării „luminismului“ caracteristic epocii lui Pericle[53], critica unei tradiţii atît de viguroase. Această critică operează pe un triplu plan: cel al *techne*, care poate implica folosirea ambelor mîini[54]; cel al anatomiei; cel al reflexiunii asupra spaţiului geometriei. Medicii greci ocupă un loc de frunte în aceste progrese ale gîndirii critice, măcar pe primele două planuri. Cînd Diogene din Apollonia descrie sistemul venos[55], el trece sub tăcere cea mai mare parte a arterelor, dar construieşte o reţea de vene perfect simetrice, întemeiat nu pe privilegiere, ci doar pe distincţia continuă între dreapta şi stînga[56]. Tot aşa, acest spirit „pozitiv“ care este autorul tratatului *Despre cabinetul medicului* declară[57] că trebuie „să ne antrenăm pentru a face orice cu fiecare dintre cele două mîini şi cu amîndouă împreună; ele sînt, într-adevăr, asemenea“[58].

Tot din raţiuni de ordin tehnic, şi, mai precis, de ordinul tehnicii militare, justifică Platon, în cartea VII-a a *Legilor*, necesitatea folosirii ambelor mîini[59]: „asupra acestui lucru domneşte, în adevăr, o prejudecată de care aproape nimeni nu e conştient: /.../ de a crede că există, în toate acţiunile noastre, o diferenţă naturală de aptitudini între dreapta şi stînga; în ce priveşte mîinile doar, de altminteri, căci în ce priveşte tălpile şi membrele inferioare, nici o diferenţă fundamentală nu e vizibilă, şi doar în privinţa mîinilor, prostia doicilor şi a mamelor ne-a făcut pe toţi, ca să spunem aşa, ciungi. În vreme ce, într-adevăr, aptitudinile celor două braţe sînt egale, doar noi, pentru a ne supune obiceiului, le-am

făcut să fie inegale, fiindcă nu ne-am folosit de ele cum trebuie". Platon continuă arătînd cum această prejudecată, destul de primejdioasă în viața curentă chiar, devine nefastă cînd e vorba de educație războinică și de mînuirea armelor[60].

Între 450 și 430[61], Hippocrate din Chios publică primele *Elemente de geometrie*. Dacă demonstrația geometrică, așa cum era ea concepută de greci, presupune un spațiu omogen, geometrul poate să nu explicitează acest postulat. De fapt, după știința noastră, pitagoreul Philolaos din Crotona — primul membru al școlii care a dezvăluit publicului în scris doctrina[62] și, de asemenea, gînditor care definea geometria, cum ne spune Plutarh, ca fiind *arche kai metropolis... ton allon (mathematon)*, „sediu și metropolă a celorlalte discipline"[63] — Philolaos, deci, afirmă, înaintea tuturor, unitatea și omogenitatea spațiului[64].

Într-adevăr, e ceea ce implică un text pe care Stobaicos îl atribuie *Bacchantelor* lui Philolaos[65], și pe care l-am putea traduce astfel: „Universul este unic; și-a început devenirea din centru, și, din centru pornind, [s-a dezvoltat] în același mod în sus și în jos. Căci partea de sus, în raport cu centrul, e simetrică cu cea de jos. Căci centrul este, în raport cu partea cea mai de jos, ceea ce partea cea mai de sus [este în raport cu centrul] și tot așa în rest. Căci, în raport cu centrul, fiecare din cele două zone se află în aceeași relație, cîtă vreme nu se operează un transfer"[66]. Philolaos se dovedește aici a fi cu adevărat un eretic al sectei pitagoreice[67], în măsura în care afirmă caracterul relativ al noțiunilor de *sus* și *jos*. Desigur, dreapta și stînga nu sînt evocate aici, probabil, decît în expresia „și tot așa în rest", dar, dacă ne amintim că pitagoreii apropiau categoriile de *dreapta* și *sus* (identificate cu *binele*) și de *stînga* și *jos* (identificate cu *răul*) concepția însăși despre un univers polarizat moralmente între cele două direcții este pusă sub semnul întrebării[68].

Fragmentul lui Philolaos ne trimite inevitabil cu gîndul la un pasaj din *Timaios*[69]. Iată ce-l face Platon să spună pe Timaios, alt gînditor „italian": „Că există din natură două locuri distincte și opuse care-și împart Totul în două părți, unul în jos *(ton men kato)* către care ar tinde tot ceea ce posedă o masă oarecare, celălalt în sus *(ton de ano)*, către care nici o ființă nu ar tinde de la sine — iată ce ar fi cu totul fals să admitem. Într-adevăr, cerul în întregimea lui fiind sferic, acelea din părțile lui care se află la distanță egală față de centru constituie, datorită însuși acestui fapt, extremitățile, și trebuie să admitem că centrul, la distanță egală în raport cu aceste extremități, este prin chiar acest fapt opus în raport cu ele. Aceasta fiind natura universului, care dintre sus-numitele extremități ar putea fi plasată sus și care jos, fără a părea că-i dăm un nume cu totul nepotrivit?". Urmează un lung pasaj în care Timaios respinge teoria locurilor naturale[70], și din care trebuie să extragem măcar aceste cîteva rînduri[71]: „Pe scurt, de vreme ce Totul, cum am spus-o, este sferic, nu e potrivit să numim un loc *susul* și un altul *josul*".

Sînt puține dialogurile în care Platon să „pitagorizeze" ca în *Timaios*[72]. Să spunem, mai precis, că anticii au legat direct acest dialog de numele lui Philolaos[73]. Mai multe narațiuni — divergente de altminteri și purtînd urmele unor refaceri tîrzii[74] — ni-l înfățișează pe Platon cumpărînd în Sicilia, fie de la Philolaos însuși, fie de la o rudă sau un discipol de-al acestuia, una sau mai multe cărți[75] care i-ar fi permis să scrie *Timaios*[76]. Că e vorba de calomnii răspîndite de detractorii lui Platon, de Aristoxenes în mod particular, e destul de limpede[77]. Apropierile pe care le-am subliniat permit poate o explicație în legătură cu geneza unor atare calomnii.

La răscrucea între secolul al V-lea şi secolul al IV-lea, reprezentarea tradiţională a dreptei şi a stingii este aşadar biruită. În secolul al IV-lea, Platon, reflectind deopotrivă la meşteşugul soldatului, pe care vrea să-l ştie apt să ţină arma şi cu mîna dreaptă şi cu cea stingă, şi la spaţiul geometriei, emite o condamnare pe care o poate socoti definitivă. În aceeaşi epocă, Epaminondas îşi surprinde adversarii lepădîndu-se şi el de prestigiul tradiţional acordat aripei drepte. Nu încape îndoială că aceste fapte trebuie puse în legătură unele cu altele. Dar ceea ce ştim despre mediul teban pe la 400 i.e.n. poate să ne permită o precizie încă mai mare.

După alungarea lor din Metapont, pitagoreii s-au dispersat. Între aceştia, Philolaos s-a strămutat în Grecia centrală şi s-a stabilit pentru un timp la Teba. Un pasaj celebru din *Phaidon*[78] ne spune că tebanii Simmias şi Cebes, tineri încă în momentul morţii lui Socrate[79], au fost auditori ai filosofului din Crotona. Pe de altă parte, o tradiţie constantă face din Epaminondas discipolul mult iubit al pitagoreicului Lysis[80], şi el refugiat la Teba, şi pe care un text din Plutarh ni-l prezintă ca tovarăş de nenorociri al lui Philolaos[81]. Există chiar o mărturie[82], ce-i drept tîrzie[83], care îl dă direct pe Philolaos drept maestru de filosofie al învingătorului de la Leuctrai „care biruise în această bătălie pentru că era discipolul lui Philolaos pitagoreul". Fie că Nonnos ne dă aici o informaţie preţioasă sau o ştire eronată izvorînd dintr-o confuzie, nu putem oare presupune că adolescentul care ne e descris ca „aflîndu-şi înainte de toate desfătarea în învăţătură şi umplîndu-şi răgazul cu ascultarea [conferinţelor] şi cu filosofarea"[84] a putut fi influenţat sub aspect intelectual de marele pitagoreu[85]? Că oşteanul şi filosoful erau reuniţi în persoana eroului teban este un lucru de care antichitatea nu s-a îndoit niciodată. Un contemporan, Alcidamos din Elcia, observa deja că înflorirea Tebei coincidea

cu sosirea la putere a unei guvernări de filosofi: „La Teba, înflorirea cetății a coincis cu momentul în care căpetenii au devenit acolo filosofii"[86]. Șase secole mai tîrziu, Aelianus, într-un pasaj retoric, avea să se întrebe „dacă filosofii nu sînt și ei competenți în ale războiului"[87], răspunzînd afirmativ cu exemplul lui Epaminondas. Dacă vom fi urmați în ipoteza aici formulată, se va recunoaște, într-adevăr, că tebanul s-a dovedit a fi un tactician uluitor nu în pofida, ci tocmai datorită filosofiei.[88]

NOTE

Studiu redactat în colaborare cu P. Lévêque şi publicat în *Historia*, 9, 1960, p. 294—308.

Prima se inspira oricum dintr-o tradiţie tebană; cf. Thuc., 4,93.

Principalele mărturii sînt: Xen. *Hell.*, 6, 4, 1—16; Diod., 15, 51—56; Paus., 9, 13; Plut., *Pelopidas*, 20—23. Bibliografia esenţială la Kromayer—Voith, *Schlachtfelder*, IV, 290, şi *Schlachten—Atlas*, IV, 33—34 şi harta 5, nr. 4 şi 5; Glotz—Cohen, *Histoire grecque*, III, p. 148—149; H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, p. 277, n. 4 şi 5.

Pelopidas, 23.

Xen., *Hell.*, 7, 5, 18—27; Diod., 15, 84—87. Bibliografia modernă la Kromayer, *Schlachtfelder*, I, p. 24—25; IV, p. 317—318; Kromayer—Veith, *Schlachten—Atlas*, IV, p. 35—36 şi harta 5, nr. 7 şi 8; Glotz—Cohen, *Histoire grecque*, III, p. 176—177; H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, p. 284, n. 4.

Hell., 7, 5, 23.

Urmăm interpretarea lui J. Hatzfeld în ediţia *Hellenicelor*, CUF, II, p. 216, n. 1; un regretabil *lapsus* l-a făcut totuşi să traducă (7, 5, 23) *apo tou euonymou keratos* cu „aripa dreaptă" (în loc de „stîngă"). Cf. şi Plut., *Quaest. rom.*, 78, 282 e, cu o amplificare retorică.

[7] E vorba de infanterie; cavaleria era împărțită de obicei în două corpuri egale și simetrice.

[8] La dreapta stă polemarhul la Maraton (Hdt., 6, 111), regele în tragedie (Eur., *Suppl.*, 656—657) sau în armata spartană (Xen., *Resp. Laced.*, 13, 6). Cf. și K. Lugebil, „Staatsverfassung", p. 604—624.

[9] Identitatea între comanda flancului drept și hegemonie este afirmată de Plut., *Arist.*, 16 (citînd Hdt., 9, 46): „Lacedemonienii le cedau de bună voie aripa dreaptă, dîndu-le întrucîtva comanda", cf. și Plut., *Quaest. rom.*, 78, 282 e. Trebuie să amintim și o anecdotă curioasă, transmisă de Diodor, 1, 67 (cf. și Hdt., 2, 30): într-o campanie a lui Psammetic, mercenarii greci fuseseră așezați la dreapta regelui, spre indignarea egiptenilor care ar fi dezertat. Despre veracitatea episodului, cf. bibliografia la J.G. Griffiths, „Three notes", p. 144—149.

[10] Hdt., 6, 111.

[11] Hdt., 9, 28. Tegeații încercaseră în zadar să-i înlocuiască pe atenieni în aripa stîngă (cf. 9, 26). Drept compensație, au fost așezați imediat în stînga spartanilor; Herodot o spune explicit — „Ca vecini în rînd, spartanii îi aleseseră pe tegeați, și *pentru a le face cinste*, și pentru curajul acestora" *(s.ns.)*. Din rațiuni tehnice, spartanii au propus atenienilor, care mai luptaseră cu perșii, să facă schimb între ei, ca să fie astfel față în față cu perșii. Hotărîrea a fost primită cu bucurie de atenieni, care au înțeles-o ca pe o renunțare la hegemonie din partea spartanilor: cf. Hdt, 9, 46 și Plut., *Arist.*, 16. Numai că manevra a fost zădărnicită de persani. Anecdota a fost criticată de către Plutarh ca o invenție ateniană. V. Plut., *De Her. malign.*, 872 a și urm.; cf. și W.J. Woodhouse, *Plataiai*, p. 41—43.

[12] Thuc., 4, 93.

[13] Thuc., 5, 67.

[14] Victoria, oricînd posibilă, a celor *două* aripi drepte, ducea în chip normal la un fel de remiză; de unde admirația lui Xenofon față de comportarea lui Agesilas la Coroneea: după ce învinsese aripa stîngă dușmană, el operează o întoarcere pentru a învinge și aripa dreaptă, care îi biruise pe războinicii din Orchomenos *(Hell.*, 4, 3, 16—19*)*.

[15] Xen., *Cyrop.*, 7, 1 (mai ales 23–27). Egiptenii lui Cresus sînt așezați pe 100 de rînduri în adîncime, imitîndu-i pe tebanii de la Leuctrai: „care aveau o formație de cel puțin 50 de scuturi în adîncime" (Xen., *Hell.*, 6, 4, 12), în fața a 12 rînduri de lacedemonieni. (Încă la Delion, tebanii erau așezați pe 25 de rînduri: Thuc., 4, 93). Cyrus folosește carele de luptă cum va folosi Epaminondas cavaleria la Mantineia. Din porunca lui Cyrus acțiunea se angajează în doi timpi, dar, de fiecare dată, începînd dinspre dreapta. În prima fază, are loc o angajare în flancuri pentru a evita încercuirea din partea armatei lui Cresus, amplu desfășurată; Cyrus atacă în dreapta, și abia după aceea atacă și Artagersas la stînga. A doua fază: adevărata bătălie este angajată de către Abradatas, despre care se menționase că ocupă aripa dreaptă. Se vădește aici legătura organică între cele două aripi, care reprezintă una din marile achiziții tactice ale sfîrșitului secolului al V-lea: înainte de Alexandru chiar, Epaminondas a știut să se inspire din această experiență, ceea ce nu diminuează cu nimic, desigur, inovația atacului pornit de aripa stîngă.

[16] Cf. U. Wilcken, *Alexandre*, p. 92, 109, 141, 188.

[17] Hdt., 6, 12; cf. P. H. Legrand, ediția *Istoriilor*, Coll. des Universités de France, VI, p. 13, n. 2.

[18] Hdt., 8, 84–85. Acțiunea se angajează spre stînga dintr-un accident.

[19] Thuc., 1, 48; la Sestos, Mindaros ocupă aripa stîngă cu navele cele mai rapide (Thuc., 8, 104).

[20] Thuc., 1, 49: prin bătălie „de modă veche" trebuie să înțelegem — ne-o spune limpede Tucidide (cf. 1, 49; 2, 89; 7, 62) — o bătălie în care oștenii masați pe punte joacă un rol mai important decît evoluția corăbiilor. Ordinea acestora nu este luată în considerare.

[21] Thuc., 2, 90.

[22] Xen., *Hell.*, 7, 5, 23.

[23] Teoria tradițională e exprimată de W. Rüstow și H. Köchly, *Kriegswesen*, p. 126 și 143. K. Lugebil, „Staatsverfassung", p. 605, are în vedere o explicație sociologică, dar o respinge de îndată, sub pretext că aripa stîngă nu e, în bătăliile clasice, locul cel mai prost, ci

doar al doilea. Acest fapt e incontestabil: cf. pentru Maraton Hdt., 8, 148; pentru Plateea, *id.*, 9, 26 și urm. (și Plut., *De Her. malign.*, 872 a, pentru care conflictul între atenieni și tegeați este *peri ton deuterion*). Cf. și cazul lui Paralos la Eur., *Suppl.*, 659 și cel al lui Hyllos la Eur., *Heraclid.*, 671. Dar e evident că, într-o lume divizată între dreapta și stînga, centrul are mult mai puțină importanță. În schimb, Kromayer și Veith, *Heerwesen*, p. 85 și 94, disting înclinarea spre dreapta în ofensivă de obiceiul de a așeza în dreapta trupele cele mai bune.

14 Thuc., 5, 71; e aproape inutil să amintim că scutul se poartă pe brațul stîng. Explicația lui Tucidide a fost viu criticată de W.J. Woodhouse, „Mantineia", p. 72—73, care vrea să atribuie fenomenului o cauză pur fizică (fiecare om poartă un scut greu, ceea ce îi deviază mersul spre dreapta). *Contra*, cf. A.W. Gomme, *Essays*, p. 134—135.

15 Thuc., 5, 67: dreapta propriu-zisă e ocupată de tegeați; ei au primit acest privilegiu, pe cît se pare, fiindcă bătălia se poartă în Arcadia, împotriva vecinilor și dușmanilor lor tradiționali, mantineenii. Am văzut că, din aceeași pricină, mantineenii ocupă aripa dreaptă a armatei adverse.

16 Thuc., 5, 70.

17 Cf. mai ales indicațiile lui Paus., 3, 17, 5, cu privire la sanctuarul spartan al muzelor, protectoare ale flautiștilor, cîntăreților din liră și citeră care scandau marșul soldaților.

18 Thuc., 3, 22.

19 Reproducem comentariul lui A.W. Gomme, *Commentary*, II, 283, destul de ciudat în acest punct: „Tocmai piciorul drept, descult, îi împiedică să alunece în noroi, și nu cel stîng, încălțat (v. Marchant). Era normal să poarte încălțări de un fel anume pentru acest scop și pe o asemenea vreme: una din încălțări era părăsită dintr-o rațiune specială. Arnold citează pertinent din Scott, *Last Minstrel* (Ultimul menestrel), canto IV, 18: „*Each better knee was bared, to aid/the warriors in the escalade*" (Genunchiul drept al fiecăruia era

dezgolit, ca să ajute/războinicilor la urcuş). Ne putem mira de această identificare a genunchiului cu talpa şi a stîncilor cu noroiul. (N. tr.: textul din Gomme este citat de autor în limba engleză, ca şi versurile lui Walter Scott; am tradus citatul.)

Frazer, *Rameau d'Or*, II, p. 259.

Titlul unui articol de W. Deonna; cf. şi id., *Cornes gauches*. Rezultă din aceste două studii că, după toate probabilităţile, partea stîngă era consacrată divinităţilor subpămîntene (despre *monokrepides* în plastică, v. W. Amelung, „Rito"; despre piciorul stîng încălţat, cf. p. 131). Remarcăm în studiul lui Deonna numărul foarte mare al referirilor la viaţa militară; autorul — care, dintr-un *lapsus* evident, scrie (p. 57) că doar piciorul drept al plateenilor era încălţat, stabileşte analogii între acest fapt şi *devotio* romană. În realitate, doar o vastă anchetă comparativă ar permite interpretarea unui act a cărui valoare rituală e neîndoielnică; *Le soulier de satin*, de Paul Claudel, se întemeiază pe un rit analog. O altă explicaţie a monosandalismului, de aceeaşi natură, a fost prezentată recent de A. Brelich, „Monosandales", p. 469 şi urm.: acest rit ar fi o variantă atenuată a imperfecţiunii membrelor inferioare care îi caracterizează adesea pe eroi şi este concepută ca o condiţie a perfecţiunii acestora; cf. la p. 473—474 ce scrie Brelich despre textul lui Tucidide.

Nu vrem să negăm orice valoare explicaţiei lui Tucidide. Problema pe care o punem este cea a originilor.

V. studiul clasic al lui R. Hertz, „Main droite". Într-un articol recent, „Main droite" 1, P.-M. Schuhl a reamintit faptul că Bichat a fost primul specialist modern care a subliniat valoarea explicaţiei sociologice în problema dreptei şi a stîngii.

R. Hertz, „Main droite", p. 107, n. 34. Expresia ar trebui, poate să fie ceva mai nuanţată.

Mărturia limbii greceşti reflectă exact polaritatea dreptei şi stîngii prin folosirea adjectivelor care desemnează aceste noţiuni: cf. P. Chantraine, „Gauche".

[36] Asupra ansamblului problemei în antichitate cf. dizertaţia unui elev al lui W. Kroll, Alois Gornatowski, *Rechts;* din păcate, autorul nu utilizează mai deloc enormul dosar de texte pe care le citează. Problema s-ar putea studia şi pentru epoca modernă: astfel, într-o carte cu aparenţă ştiinţifică, R. Kobler *(Weg)*, pretinde să demonstreze că predominarea mîinii drepte e o cucerire a civilizaţiei — căci primitivii ar fi fost stîngaci — datorată mînuirii armelor.

[37] *Droite et Gauche;* cf. F. Robert, „Compte rendu J. Cuillandre".

[38] V.R. Hertz, „Main droite", p. 98, n. 3.

[39] I, 5, 986 a 15 = Diels[7] 54 [45] B 5.

[40] Prin însuşi echivocul său, afirmaţia exclude, pe cît ne pare, ipoteza, inutilă, formulată mai cu seamă de A. Rey, *Jeunesse*, p. 374, pentru care *systoichia* nu urcă decît pînă la Philolaos.

[41] II, 2, 284 b 6 = Diels[7] 58 [45] B 30. Cf. şi precizarea cu privire la aceeaşi teorie, II 285 a 10 = Diels[7] 58 [45] B 31: „În consecinţă, e destul de curios faptul că pitagoreii nu au tratat decît despre aceste două principii, dreapta şi stînga".

[42] P. 386, 20 (Heiberg) = Arist., fr. 200 (Rose) = Diels[7] 58 [45] B. 30.

[43] Iambl., *Vita Pyth.*, 83; *Protr.*, 21, 11 = Diels[7] 58 [45] C 4, p. 464, şi C 6, p. 466. Putem apropia de aceste texte curioasa informaţie transmisă de Plutarh, *Despre pudoarea...*, 8: cînd stăteau picior peste picior, pitagoreii aveau grijă să nu pună niciodată piciorul stîng peste cel drept. În toate aceste acţiuni, *începutul* trebuie să fie dinspre dreapta, parte divină: cf. A. Delatte, *Études*, p. 300 şi J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, p. 470.

[44] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 279—280. Pentru reprezentările semnului Y pe stelele funerare cf. id., *Symbolisme funéraire*, p. 427; Ch. Picard, „Représentation" şi „Marchand d'huile", p. 154. Textele confirmă caracterul sistematic al acestei topografii; ele au fost adunate de Gornatowski, *Rechts*, p. 48 şi urm. Cel mai celebru este faimoasa tăbliţă „orfică" de la Petelia, Diels[7] 1 [66] 17, unde se indică evitarea izvorului care curge în stînga lăcaşului lui Hades pentru a merge spre dreapta, către lacul Memoriei. Pentru ansamblul chestiunii

v. E. Rohde, *Psyché*, p. 444, n. 4. Cercetările lui J. G. Griffiths „Three Notes", şi ale lui S. Morenz, „Rechts", permit extinderea acestor observaţii la judecata morţilor la egipteni. Subliniem aceasta cu atît mai mult cu cît opinia inversă a prevalat multă vreme: cf. de ex. Wiedemann, *Geschichte Aegyptens*, p. 135. Pe urmele lui, s-a putut scrie că stînga era, la egipteni, locul de onoare: cf. B. A. van Groningen, *Herodotos Historien*, I, p. 121.

[45] De unde versul lui Parmenide, Diels⁷ 28 [18] B 17: „La dreapta băieţii, la stînga fetele". Medicul autor al *Aforismelor*, 5, 48 (p. 545 Littré) e mai prudent: „Embrionii masculi se află mai degrabă la dreapta, femelele mai degrabă la stînga". *Aforismele* sînt datate de Bourgey *(Observation*, p. 36—37) la sfîrşitul sec. V. Textele analoge din întreaga antichitate au fost adunate de Gornatowski, *Rechts*, p. 39—44; cf. şi A. Rey, *Jeunesse*, p. 444.

[46] *Epidem.*, 2, 6, 16 (p. 136 Littré).

[47] *Aphorism.*, 5, 38 (p. 544 Littré).

[48] *Maladii acute*, 3 (p. 154 Littré); „constatări" similare se găsesc şi la Aristotel. Astfel, la animale, ce e mai bun se găseşte în dreapta *(De Part. An.*, 665 b 22 şi urm.) La om, inima se află în stînga, pentru a compensa răceala excesivă a acestei părţi *(ibid.*, 666 b 7).

[49] Bourgey, *Observation*, p. 33—41.

[50] Cf. W. Jaeger, *Paideia*, III, p. 445 şi urm.

[51] Reamintim că, în *Iliada*, Ahile se află la extremitatea din dreapta a taberei aheene şi Aias, bastardul, la cea din stînga; cf. J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, p. 18 şi urm. E cu neputinţă să credem că ar fi o întîmplare, dacă ne gîndim la rolul acestor doi eroi în epopee şi în tragedie.

[52] J. Cuillandre, *Droite et Gauche*, p. 471 şi n. 4.

[53] Aspectul de *Aufklärung* al epocii a fost bine evidenţiat de P.-M. Schuhl, *Formation*, p. 318 şi urm.

[54] „Prin folosirea mîinilor este omul cel mai raţional dintre animale, după părerea lui Anaxagoras" scrie Aristotel *(De Part. An.*, 687 a 8 = Diels 7 59 [46] A 102).

[55] Diels 7 64 [51] B 6; cf. J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, p. 86 şi urm.

[56] O observaţie analogă se poate face în legătură cu tratatul *Despre locurile omului*, care pare, totuşi, să urce către jumătatea sec. V (Bourgey, *Observation*, p. 37). Aceste referiri subliniază caracterul aberant al „observaţiilor" lui Aristotel citate mai sus.

[57] *De officina*, 4 (Kühlewein); textul pare să dateze de la începutul sec. IV (Bourgey, *Observation*, p. 33—34). Despre acest tratat şi despre spiritul care îl animă cf. Bourgey, *ibid.*, p. 60—61.

[58] Aceste sumare observaţii ar trebui să fie completate cu o anchetă referitoare la utilizarea ambelor mîini în metodele de lucru ale meşteşugarilor greci.

[59] 794 d — 795 d.

[60] Platon raţionează aici ca legislator preocupat de cele utile, ca şi în *Republica* (V. 455 a şi urm.) unde justifică ceea ce s-a numit feminismul lui prin argumente înainte de toate practice. Textul citat din *Legi* a fost comentat de P.-M. Schuhl, *Main droite*, 2. El a arătat că textul e cu atît mai izbitor cu cît în multe alte locuri Platon se alătură tradiţiei pitagoreice în problema dreptei şi a stîngii. Să notăm, de asemenea, că Aristotel, care se mulţumeşte, în *Politica*, să citeze opinia lui Platon (II, 1274 b 12 — dar e vorba, după Newmann, de o glossă), constată, dinspre partea lui, cu înţelepciune, că mîna dreaptă e mai dotată, dar că oricine poate deveni ambidextru.

[61] P.H. Michel, *Pythagore*, p. 247.

[62] Demetrios, în Diog. Laert, 8, 85 = Diels[7] 44 [32] A 1; Iambl., *Vita Pyth.*, 199 = Diels[7] 14 [4] 17.

[63] Plut., *Quaest. conv.*, 8, 2, 1, 718 e = Diels 44 [32] A 7 a.

[64] Considerăm, din motive pe care nu e locul să le enumerăm aici, că fragmentele lui Philolaos sînt autentice. Opinia inversă a prevalat, cum se ştie, multă vreme. Nu vom evoca aici o dispută veche deja, cîtă vreme datează, în esenţa ei, de la articolul lui Bywater, „Fragments". E. Frank, al cărui hipercriticism a maltratat atîţia pitagorei, a mers chiar pînă la a-l socoti pe Philolaos ca fiind „o personalitate mitică", o ficţiune literară creată de Platon şi în jurul căreia un falsificator ingenios ar fi redactat tratatul *Peri physeos: Sogenannten Pythagoreer, passim* şi p. 294, n. 1. Împotriva acestor excese

au reacționat mai ales E. Zeller și R. Mondolfo, *Filosofia*, I, 2, p. 367—385, și G. de Santillana și W. Pitts, în pagini expeditive dar solid motivate *(Philolaos)*. Non-autenticitatea continuă să fie susținută de J.E. Raven, *Pythagoreans*, p. 93 și urm., și Kirk și Raven, *Presocratic Philosophers*, p. 306—311. Două concise contribuții, ambele în favoarea autenticității, la P. Wuilleumier, *Tarente*, p. 566—573 și P.H. Michel, *Pythagore*, p. 258—261. Ne mulțumim aici cu observația că argumentul principal în favoarea autenticității rămîne precaritatea argumentelor inverse, care se inspiră prea adesea din logica pasională care animă asemenea dezbateri. Astfel P. Tannery, „Fragments philolaïques", insistă asupra faptului că *Peri physeos* nu e citat decît din sec. I î.e.n. Dar ar însemna să renunțăm prea repede la citatul dat de Aristotel, *Eth. Eud.*, II, 8, 1225 a 30 = Diels [7] 44 [32] B 16, la aluziile incontestabile din *Phaidon* (86 a) și din *Philebos* (17 d și urm.) la influența exercitată, pe cît se pare, de această carte asupra unei lucrări a lui Speusippos, *Theolog. Arithm.*, p. 82, 10 De Falco = Diels 44 [32] A 13. Cu privire la atitudinea lui Aristotel, în legătură cu care uităm prea adesea că nu e un istoric, v. observațiile judicioase ale lui E. Zeller, *Philolaos*. Cît despre cel mai recent dintre adversari, J.E. Raven, el insistă asupra a două puncte esențiale (cf. Kirk și Raven, *Presocratic Philosophers*, p. 309—310). Mai întîi, spune el, chiar dacă Mondolfo a izbutit să explice toate detaliile suspecte, el nu poate face nimic împotriva a „ceea ce poate fi considerat cel mai puternic argument împotriva fragmentelor, și anume numărul neobișnuit de mare al acestor trăsături suspecte sau insolite" (p. 309). Aceasta înseamnă să uităm că, în ipoteza de față, detaliile suspecte nu sînt decît detalii suspectate. La limită, am hotărî dacă Napoleon a existat ori nu după numărul celor care au văzut în el un mit solar. Pe de altă parte, fragmentele philolaice seamănă prea mult, ne spune el, cu ceea ce scrie Aristotel despre pitagorei. Argumentul este contestabil, dacă examinăm textele incriminate, și oricum poate fi lesne inversat. Ar fi timpul să se pună capăt acestei manii, denunțată în chip oportun

de V. Goldschmidt (*Système stoïcien*, p. 50—52), şi care constă, de pildă, în a sugera că o anume maximă a lui Democrit sună platonic. Nimeni nu a explicat pînă acum de ce un falsificator, inspirîndu-se sau nu de la Aristotel, ar fi făcut din Philolaos un pitagoreu disident, cînd o asemenea disidenţă nu-şi capătă sensul şi interesul decît în epoca în care a trăit şi a scris Philolaos.

65 Stob., *Flor.*, 1, 15, 7 = Diels[7] 44 [32] B 17. Textul e clasat printre cele autentice, dar, cum observa Diels, titlul e probabil alexandrin. Transcrierea în *koine*, prea frecventă pentru a pune vreo problemă, se putea face în orice epocă. Cf. un prim comentariu la A. Boeckh, *Philolaos*, p. 90 şi urm. V. şi Chaignet, *Pythagore*, p. 234. Textul din Philolaos e precedat, la Stobaios (*Flor.*, 1, 15—16) de un pasaj dintr-un manual doxografic al lui Aetius (*Placita*, 2, 10, 1 = Diels, *Dox. gr.*, p. 339) care atribuie lui Pitagora, Platon şi Aristotel o cosmologie întemeiată pe distincţia între dreapta şi stînga, precum şi o critică implicînd relativitatea noţiunilor de înălţime şi adîncime în cosmos. Este vorba, în mod evident, de o neîndemînatică utilizare a lui Platon, *Tim.*, 62 c, a lui Aristotel, *De Caelo*, 2, 2, 284 b şi urm., şi, de bună seamă, a textului nostru din Philolaos.

66 Putem evoca, în legătură cu acest text, două pasaje din manualul doxografic al lui Aetius, care conţin cam tot ce ştim despre ansamblul cosmologiei lui Philolaos (2, 7, 7 şi 3, 11, 3 = Diels[7] 44 [32] A 16 şi A 17). E vorba acolo de „sus", care e însă definit ca *periechon*, învăluind; Philolaos numeşte acest înveliş Olimp. Termenul *kosmos* este rezervat lumii substelare; acest detaliu pune probleme, dar nu implică o contradicţie cu fragmentul 17, cum sugerează Diels, cu atît mai mult cu cît *kosmos* e folosit în sens larg în fragmentele 1, 2 şi 6.

67 În legătură cu inovaţiile lui Philolaos în gîndirea pitagoreică v. M. Timpanaro Cardini, „Cosmo". Aceste inovaţii sînt menţionate, în legătură cu problema mişcării pămîntului, de către Aetius, 3, 13, 1—2 = Diels[7] 44[32] A 21.

68 Aceasta ne miră cu atît mai puțin cu cît Philolaos, care nu e deloc fidel acelei *systoichia* aristotelice care i s-a atribuit în chip ciudat, introducea, alături de cuplul *par/impar*, rezultatul amestecului lor, *parul—impar*, *artioperitton* — adică, probabil, unitatea (Diels⁷ 55 [32] B 4), cf. Arist., *Metaph.*, I, 5, 986 a 17. V.P. Michel, *Pythagore*, p. 335.

69 *Tim.*, 62 c—d; v. A. Boeckh, *Philolaos*, p. 92. Aristotel va respinge această argumentare, *De caelo*, 2, 2, 285 a 30.

70 Adică, în esență, teoria pe care o va susține Aristotel; se înțelege de la sine că, dacă n-ar fi fost vorba de dialogul *Timaios*, numeroși erudiți ar fi considerat pasajul ca post-aristotelic.

71 *Tim.*, 63 a.

72 E ceea ce se demonstrează, cu unele exagerări, în comentariul lui A.E. Taylor. Se știe că în ultima vreme, critica tinde să atribuie pitagorismului un loc major în formarea sistemului platonic. Cf. de ex. V. Goldschmidt, *Cratyle*, p. 117 și urm.; P. Boyancé, „Eutyphron", p. 146 și urm.; „Religion", p. 182 și urm.; „Religion astrale", p. 312 și urm. Henri Margueritte a urmărit probleme analoge multă vreme, în cursurile sale de la *École Pratique des Hautes Études*.

73 De unde presupunerea inutilă a lui C. Ritter, *Untersuchungen*, p. 174, 181—182, care identifică cu Philolaos misteriosul personaj al cincilea din *Timaios*.

74 Diels⁷ 44 [32] A 1 și 8; cf. Diog. Laert. 8, 85, unde povestirea lui Hermippos menționează mine alexandrine!

75 Cf. A. E. Taylor, *Commentary*, p. 39—40; J. Burnet, *Aurore*, p. 321 și urm.; P. Wuilleumier, *Tarente*, p. 568.

76 Această anecdotă a fost exploatată la începutul sec. III î.e.n. de verva satirică a lui Timon Sillograful, cum o dovedesc versurile transmise de Aulus-Gellius, 3, 17, 4, unde de altminteri Philolaos nu e numit: „Ai schimbat o cărțulie pe o grămadă de bani și, cu asemenea pîrgă, ai învățat să scrii „*Timaios*".

77 Cf. J. Burnet, *Aurore*, p. 321.

[78] *Phaid.*, 61 d: „N-ați fost oare inițiați în asemenea probleme, Simmias și cu tine, voi care ați trăit în preajma lui Philolaos?"; 61 e: „L-am auzit încă pe Philolaos spunînd acestea, pe vremea cînd se afla printre noi". Cei doi tebani (cf. Xen., *Mem.*, 3, 11, 17 și Robin, *Notice du Phédon*, CUF, p. XIV) au fost, așadar, membri ai unui conventicul pitagoreic condus de Philolaos.

[79] Cf. *Phaid.*, 89 a. Acest detaliu ne îngăduie să situăm episodul teban din viața lui Philolaos către 400 î.e.n.; dacă acceptăm indicația lui Apollodoros (Diog. Laert., 9, 38) după care Philolaos e contemporan cu Democrit, născut el însuși între 460 și 457 (Apollod., *ap.* Diog. Laert., 9, 41) crotoniatul ar fi avut către 60 de ani în momentul în care se afla la Teba.

[80] Corn. Nep., *Epamin.*, 2, 2; Cic., *De orat.*, 3, 139; *De off.*, 1, 155; Diod., 10, 11, 12; Plut., *De Socr. daim.*, 16; Paus., 9, 13, 1; Aelian, 5,17; Diog. Laert., 8, 1, 5; Porph., *Vita Pyth.*, 55; Iambl., *Vita Pyth.*, 250. Diodor, 16, 2 cunoaște o versiune aberantă a acestei istorii, care face din Filip al Macedoniei colegul lui Epaminondas la școala lui Lysis; cf. A. Aymard, „Philippe" p. 418, n. 4. Această eroare nu ne permite însă să considerăm legătura între Epaminondas și Lysis ca pe o pură ficțiune literară (E. Frank, *Sogenannten Pythagoreer*, p. 294, n. 1). Despre Lysis, cf. P. Wuilleumier, *Tarente*, p. 564—565.

[81] *De Socr. daem.*, 13; Philolaos și Lysis sînt singurii care scapă din incendiul casei care adăpostea secta la Metapont. Pentru diferitele versiuni ale acestei istorii, cf. P. Wuilleumier, *Tarente*, p. 564, n. 3.

[82] Nonnos, *Comm. or. Greg.*, 1, 19 (*Patr. graec.*, XXXVI, p. 993—994).

[83] Abatele Nonnos, comentator al lui Grigorie din Nazianz, pare să fi scris la începutul sec. VI e.n.; cf. E. Patzig, *De Nonnianis commentariis*, p. 30.

[84] Plut., *Pelop.*, 4. E drept că imaginea unui Epaminondas filosof a fost, poate, ușor exagerată în contrast cu cea a unui Pelopidas exclusiv oștean: cf. Bersanetti, „Pelopida", p. 86 și urm.

Cronologia se opune cu atît mai puțin acestei ipoteze cu cît nu cunoaștem data nașterii lui Epaminondas; cf. Swoboda, „Epaminondas", col. 2675.

Citat de Arist., *Rhet.*, V, 23, 1392 b 18. Textul figurează într-o serie de entimeme, adică de quasi-silogisme întemeiate pe verosimil.

Ael., *Hist. Var.*, 7, 14.

E drept că marinarii atenieni nu avuseseră nevoie de un filosof pentru a abandona o tradiție care li se impusese lor mai întîi (cf. *supra*, p. 111). Dar largul mării, recent cucerit, e un spațiu mai puțin încărcat de tabuuri decît pămîntul. În discursul pe care îl atribuie strategului atenian Phormion, Tucidide (2, 89) arată în chip admirabil că, în larg, unor marinari experimentați li se oferă posibilități de manevră pe care trupele de uscat le ignoră. Cea mai veche invenție greacă în materie de tactică navală, *diekplous*, operație prin care fiecare corabie se strecura între două nave dușmane și apoi se întorcea, avea drept rezultat, prin chiar această conversiune, părăsirea oricărei preeminențe a aripii drepte.

EPAMINONDAS PITAGOREU. COMPLETĂRI 1980

Cu excepția cîtorva amănunte nesemnificative[1], textul de față este cel redactat în 1958 şi publicat în 1960. Pentru Pierre Lévêque şi pentru mine, acest studiu a însemnat începutul unei reflexiuni asupra raportului între spațiu şi instituțiile militare şi politice, care ne-a dus, cîțiva ani mai tîrziu, la redactarea şi publicarea cărții noastre comune, *Clistene Atenianul**. Cu acordul lui P. Lévêque, adaug textului nostru de atunci o completare menită să-l actualizeze, să-l întregească acolo unde era necesar, să spună cum văd, azi problemele pe care le ridicasem acum mai bine de douăzeci de ani. Se înțelege de la sine că, dacă n-am fi rămas de acord în ce priveşte esențialul cu reflexiunile de atunci, ele n-ar fi figurat în această carte.

În problemele de fond, această adăugire urmează ordinea textului inițial.

Nici în ce priveşte Leuctrai, nici în ce priveşte Mantineia, lucrările recente — foarte prețioase pentru stabilirea detaliilor desfăşurării celor două bătălii — nu au modificat ceva din ceea ce ştiam despre Epaminondas şi despre atacul pornit

din stînga[2]. Nimeni, de altminteri, nu ne-a adus obiecția vreunui precedent care ar fi limitat originalitatea comandantului teban. Bătălia de la Olpè, din 426, care i-a opus pe atenienii comandați de Demostene și aliați cu messenienii și cu unii dintre acarnaneeni trupelor ligii peloponesiace și ambracioților, nu reprezintă un asemenea precedent[3]. De partea atenienilor, Demostene se afla în chipul cel mai firesc în aripa dreaptă, cu o parte din contingentul atenian și cu messenienii; în fața lor, Tucidide, a cărui narațiune în acest punct nu e chiar un model de claritate, precizează totuși că ambracioții de la Olpè, „cei mai buni războinici din acest ținut", se află la dreapta, cum era normal cîtă vreme bătălia se dă pe teritoriul lor; ei sînt, de altminteri, amestecați cu contingente din Pelopones. Faptul că un comandant lacedemonian, Eurylochos, ocupă aripa stîngă împreună cu cîteva elemente de elită nu reprezintă, deci, o adevărată excepție de la regulă. Bătălia se încheie în modul cel mai clasic, prin victoria aripei drepte a armatei ateniene[4].

Yvon Garlan a notat, în legătură cu strania evadare a plateenilor încălțați doar la piciorul stîng, că „nici una dintre explicațiile propuse — cînd se propun — nu ne /.../ pare suficientă"[5]. Putem, într-adevăr, pe urmele lui Brelich[6] să mergem mult mai departe decît sugeram atunci[7]. În mitologia greacă, monosandalismul este, fără îndoială, un element caracteristic al eroilor care asigură legătura între lumea sălbatică și cea a cetății. Un exemplu este tînărul Iason din *Pythica a IV-a* a lui Pindar, întorcîndu-se în cetatea sa Iolcos pentru a-l alunga pe uzurpatorul Pelias. Acesta, „de cum l-a văzut, s-a cutremurat băgînd de seamă singura-i încălțare, doar la piciorul drept". În ce fel acest comportament efebic — căci întregul portret al lui Iason e cel al unui efeb[8] — lămurește narațiunea lui Tucidide? Asediații care vor să scape sînt hopliți adulți. Evadînd însă în vreme de

noapte, in afara contextului bătăliei hoplitice, ci regăsesc în chip firesc vestimentația riturilor de adolescență. Au doar un pumnal şi o platoşă, nu întregul echipament greu al hoplitului. Tucidide, de bună seamă, nu vedea tot aşa lucrurile, şi, cu excepția acestui singur detaliu „absurd", monosandalismul, restul lucrurilor pe care le povesteşte sînt perfect „raționale" sau putînd fi raționalizate. Rămîne însă acest amănunt pe care are onestitatea de a ni-l transmite — şi care ne permite să-l contrazicem.

Gloria postumă a lui Robert Hertz n-a încetat să crească şi, în explorarea modernă a universului simbolic creat de societățile umane, studiul său despre dreapta şi stînga apare azi ca o operă de pionierat[9]. În direcția pe care el a deschis-o, opoziția (sau, măcar, distincția) între dreapta şi stînga, a fost studiată în numeroase societăți. Ea constituie, de pildă, în India de sud, unul din elementele simbolismului castelor[10].

În ce priveşte lumea greacă, documentația s-a lărgit: astfel, tabletelor orfice deja citate[11] li se adaugă o lamelă de aur păstrată la Muzeul Getty din Malibu (California); mortul e invitat să bea din izvorul veşnic, *epi dexia leuka kyparissos* „la dreapta, la chiparosul alb"[12]. Mai mult încă, investigînd „polaritatea" şi „analogia" ca forme de argumentare în gîndirea arhaică, G.E.R. Lloyd a fost adus să repertorieze opoziția dintre dreapta şi stînga, alături de cele între uscat şi umed, între cald şi rece, masculin şi feminin şi atîtea altele[13].

Am încercat să demonstrăm că arta militară practicată de Epaminondas presupunea o mutație intelectuală — sau, pentru a folosi vocabularul lui C. Castoriadis, o mutație a imaginarului social[14]. Aceasta mi se pare şi azi tot atît de evidentă, chiar dacă se mai poate discuta în legătură cu rolul exact care i-a revenit în această mutație filosofului pitagoreu Philolaos. Vorbind deschis, Philolaos îmi pare a juca un rol

în esența lui simbolic în această împrejurare: am sugerat un nume pentru a reprezenta această „revoluție mentală" care e deschiderea cetății către un spațiu geometrizat. Mi se pare incontestabil faptul că această revoluție a avut loc. Numai că, azi, ea îmi pare că s-a desfășurat într-un mod mai puțin simplu și mai puțin univoc decît îmi părea acum douăzeci de ani. E izbitor, de pildă, faptul că Aristotel a putut fi în același timp teoreticianul locului natural și filosoful care a demonstrat, împotriva pitagoreilor, caracterul relativ al noțiunilor de dreapta și stînga.[15]

Discuția referitoare la opera reală sau fictivă a lui Philolaos a continuat[16]. După G.E.R. Lloyd, de exemplu, el este cel vizat de tratatul hipocratic *Despre vechea medicină*[17]. Cum rămîne cu textul *Bacchantelor?* Reproducesem atunci versiunea din *Presocraticii* editați de Diels și Kranz, ale căror corecțiuni le declarasem pe nedrept neîndoielnice. S-a propus o restituire diferită a celei de-a treia fraze, pe care să o înțelegem astfel: „Pentru cei de jos, sectorul situat la extremitatea de jos este ca și cînd ar fi zona cea mai de sus, și tot așa pentru celelalte", urmată de „Căci ambele [extremitatea inferioară și cea superioară] se află în același raport cu mijlocul, cu deosebirea că pozițiile lor sînt inverse una față de cealaltă". Aceasta nu schimbă semnificația fundamentală a textului. Ce rămîne de discutat este locul lui în sistemul lui Philolaos — loc contestat de unii dintre cei care acceptă autenticitatea majorității fragmentelor, loc admis, dimpotrivă, de alții[18]. Nu voi intra în această discuție, cită vreme pentru toți, inclusiv pentru mine, răspunsul este dictat de o ipoteză de ansamblu exterioară fragmentului însuși[19]. Problema mi se pare azi secundară.

A fost oare Epaminondas pitagoreu, și în ce sens? Lucrările recente o afirmă, pe scurt sau îndelung, fără a pune vreodată problema raportului între filosofie și tactică[20],

problemă care se pune totuşi dacă admitem că izvoarele de care dispunem ne informează şi despre altceva decît despre ele însele. În ce limite ipoteza apărată în studiul din 1960 a fost receptată? Întrebarea merită să se pună, în măsura în care articolul nostru îi privea deopotrivă pe specialiştii în arta militară şi pe cei ai istoriei filosofiei, putînd interesa, de asemenea, pe etnologi şi sociologi. În acest ultim sector, concluziile noastre au fost bine primite[21]; de asemenea, şi de unii istorici ai filosofiei[22] — nu de către toţi: Kurt von Fritz nu a reţinut, dintr-o argumentaţie destul de amplă, decît o singură frază, cea care sugera, *cum grano salis*, că, dacă avem în vedere mărturia foarte tîrzie a lui Nonnos, Epaminondas a fost discipolul lui Philolaos, şi s-a indignat: această mărturie nu e inclusă în culegerile moderne de *testimonia*[23].

Rămîn istoricii Greciei cavaleriei şi hopliţilor. Unul singur, W.K. Pritchett, şi-a dat cu adevărat osteneala să ne citească luînd în serios ceea ce aveam de spus despre rolul militar al flancurilor. El nu se pronunţă asupra a ceea ce numeşte „originea sociologică sau filosofică a asocierii între aripa dreaptă şi trupele cele mai bune“[24] şi socoate, pe baza textului lui Tucidide (5, 71), că unei practici militare trebuie să i se dea o explicaţie militară. Cît despre J.K. Anderson, el scrie, cu amabilitate: „nu cred nicicum că Epaminondas şi-a plasat coloana mai importantă la stînga din raţiuni metafizice, dar vezi Pierre Lévêque şi Pierre Vidal-Naquet[25]“. Căci spaţiul, dat social între toate, ţine, fără îndoială, de metafizică... Unui fapt militar — o explicaţie militară; cînd spunem asta am spus totul, uitînd că, după părerea strămoşilor noştri din Evul Mediu, numai cel asemenea poate acţiona asupra celui asemenea, „idee“ de care ne-au scăpat cîteva mutaţii intelectuale petrecute între timp.

Cei care raționează așa ar face mai bine să-și ducă pînă la capăt raționamentul; Tucidide n-ar trebui să le ajungă, fiindcă el invocă un fenomen care nu e, în sens propriu, tehnic sau militar: *teama* fiecărui soldat că-și va vedea partea dreaptă a corpului fără apărare[26]. Un critic a găsit soluția optimă, materială și militară în egală măsură: „Dacă armatele grecești se înclinau spre dreapta, aceasta se datora simplului fapt că fiecare soldat din formație purta un scut mare și greu *(a big heavy shield)*"[27]. Faptul de a te complăcea în atari explicații, atît de facile, atît de „evidente", aduce după sine, ca un fel de compensație, un soi de panică față de orice explicație ținînd de un model diferit. Astfel, G. Cawkwell, într-un studiu serios și foarte recent, constată și el această „schimbare revoluționară"[28] de care am încercat să dăm seamă, dar, în momentul în care trebuie s-o explice, dă înapoi și nu mai spune nimic. Excelentă mărturie, în fapt, a obiceiurilor mentale inveterate — e cazul să o spunem acum sau niciodată — în disciplinele noastre. Că istoria, cunoașterea scrierilor grecești, sociologia, pot oferi rețele de explicații încrucișîndu-le, că un eveniment militar e produsul mai multor serii de „cauze" care nu sînt, toate, tehnice și militare — iată o idee pe care e ușor să o rostești, dar mult mai greu să o faci să fie acceptată într-un mediu în care fiecare crede că s-a instalat pe un teritoriu pe care trebuie să-l apere, ca să nu fie încălcat de vecini. A face să se încrucișeze liniile, așa cum am încercat să o facem, provoacă reacții de apărare pe care ar fi trebuit să le prevedem, cîtă vreme Georges Dumézil, luptînd pentru un demers mult mai amplu decît al nostru, descrisese acest gen de fenomene în termeni de neuitat încă din 1949. Vorbind despre latiniști și opunîndu-i orientaliștilor, reprezentanți ai

unei discipline în mai mare măsură capabile de mutații, el scria: „Trebuie... să ne temem că acești savanți, din rațiuni care țin de istoria studiilor lor și de condițiile actuale ale studiilor lor, nu vor avea... în fața unei extensiuni a procedeelor comparatiste, aceeași suplețe, aceeași libertate pe care o au orientaliștii de orice ordin"[29]. Specialiștii în istorie greacă ar avea și ei nevoie de un tratament de înmlădiere.

NOTE

[1] Normalizarea şi modernizarea trimiterilor, rectificarea unei inexactităţi de detaliu, înlocuirea unora dintre citatele în limba greacă prin traduceri.

[2] P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée grecque de la fin du VI[e] siècle à la mort de Platon*, Besançon—Paris, 1964, ed. 2[a], Paris, 1973 (*n. trad.*).

[3] Studiile mai importante sînt cele ale lui W.K. Pritchett, *Topography*, I, p. 49—58 (Leuctrai) şi mai ales J.K. Anderson, *Theory*, p. 192—224.

[3] Răspund astfel unei obiecţii formulate de Raymond Weil.

[4] *Thuc.*, 3, 106—108 .

[5] *Poliorcétique*, p. 121, n. 6.

[6] „Monosandales", p. 473—474.

[7] Reiau aici, în liniile sale esenţiale, o expunere prezentată în februarie 1977 la Arbresle, a cărei versiune policopiată a fost difuzată de Centrul Thomas More. N. Loraux a ajuns, pe alte căi, la concluzii foarte apropiate de ale mele.

[8] *Pyth.*, 4, 96; revin în legătură cu Iason mai jos, p. /154/.

[9] V. M. Malarasso, „Robert Hertz"; studiul lui Hertz se află în fruntea culegerii fundamentale editate de R. Needham, *Right and Left*. Ca exemplu de analiză a unui univers simbolic v. P. Bourdieu, *Esquisse*, p. 45—69 şi 211—218 (casa kabylă ca lume pe dos).

[10] F. Zimmermann, „Géométrie".

[11] Supra, p. /105/, n. 44.

[12] J. Breslin, *Prayer*, cu trimitere, la p. 8—9, la textele paralele.

[13] *Polarity*, p. 37—41, şi „Right and Left", unde găsim dosarul complet. Opinia lui Lloyd despre Parmenide a fost contestată de O. Kember, „Right and Left".

[14] C. Castoriadis, *Imaginaire*.

[15] *De Caelo*, II, 2, 284 b — 285 b.

[16] Autenticitatea celor mai multe dintre fragmente este admisă în culegerea M. Timpanaro—Cardini, *Pitagorici* (pentru fragmentul în cauză cf. p. 237).

[17] G.E.R. Lloyd, „Who is attacked?"

[18] *Tois gar kato to katotato* ⟨*meros*⟩ *estin hosper ta anotato kai ta alla hosautos*. Acest text este admis şi de W. Burkert, *Lore*, p. 268, şi de J. Mansfeld, *Peri Hebdomadon*, p. 62—63; în mss., în loc de *meros* apare *megas*, care e ininteligibil.

[19] W. Burkert, *Lore*, p. 268 şi urm., pledează pentru autenticitate citînd Hippocrate, *Despre septenarii*, II. J. Mansfeld, a cărui lucrare încearcă să dovedească faptul că tratatul în cauză e foarte tîrziu, adoptă, evident, atitudinea inversă. Pentru o viziune cu totul geometrică a lui Philolaos, cf. R.E. Siegel, „Hestia".

[20] M. Fortina, *Epaminonda*, Torino, 1958, p. 3—6; autorul, a cărui monografie nu am putut-o citi, menţionează doar în treacăt, la p. 31 şi 97, problema atacului dinspre stînga. Mai aprofundat e studiul Martei Sordi, „Epaminonda". Autoarea se bazează, în speţă, pe Diodor, 15, 52—54, text în care îl regăsim pe Epaminondas filosoful străduindu-se să neutralizeze o prevestire nefavorabilă. Nu e decît o tradiţie, desigur, dar nimeni nu pare să fi povestit anecdote similare despre Iphicrates sau Charidemos, de exemplu.

[21] Cf. M. Matarasso, „Robert Hertz", p. 141 şi 146; F. Zimmermann, „Géométrie", p. 1393, care aminteşte: „Direcţia preeminenţei se poate răsturna, şi atunci stînga va căpăta locul de cinste".
[22] P.M. Schuhl, „Épaminondas"; G.E.R. Lloyd, „Right and Left", p. 186; V. Goldschmidt, *Système stoïcien*, p. 233.
[23] K. von Fritz, „Philolaos", col. 456.
[24] *War*, II, p. 190—193 (citatul provine de la p. 192).
[25] *Theory*, p. 322, n. 45.
[26] Cf. J. de Romilly, ediţia Thukydides în CUF, p. 154, n.1.
[27] W.J. Woodhouse, „Mantineia", p. 72; cf. *supra*, p. 124, n. 24.
[28] G. Cawkwell, *Epaminondas*, p. 261.
[29] G. Dumézil, *Heritage indo-européen*, p. 247.

II. TINERII ȘI RĂZBOINICII

1. TRADIȚIA HOPLITULUI ATENIAN*

La începutul cărții sale despre *Cadmos și Spartoi*, F. Vian face o observație care rezumă, după părerea mea, destul de bine lucrările recente consacrate „funcției războinice" în Grecia cetăților: „Putem afirma fără paradox că organizarea socială a Greciei clasice ignoră categoria războiului: dacă toate cetățile au, în chip firesc, instituții militare, ele nu comportă — cu excepția Spartei — grupuri specializate în această activitate: nobilii au început prin a deține, între alte privilegii, pe cel de a se îngriji de apărarea națională, iar apoi, mai cu seamă în regimurile democratice, această însărcinare ajunge treptat să fie împărțită între toți cetățenii"[1]. Formula e cam excesivă și am putea-o corecta în ambele sensuri: la Sparta există într-adevăr un grup specializat în activitatea militară, dar acest grup, cel al *celor asemenea* (sau al *pairilor*)[2] se confundă nu cu ansamblul complex al *lacedemonienilor*, ci cu cetatea spartiaților: educația *(agoge)* spartană creează deopotrivă cetățeni cu drepturi depline și războinici. Și, dimpotrivă, pe vremea cînd „nobilii" dețineau „privilegiul" pe care îl evocă F. Vian, „noblețea"

lor era inseparabilă, pe cît îmi pare, de calitatea lor de războinici.

Acestea fiind zise, nu-i mai puțin adevărat că, la Atena — și în mod special în epoca clasică, organizarea militară se confundă cu organizarea civică: cetățeanul nu conduce cetatea în calitate de războinic; dimpotrivă, în calitate de cetățean, atenianul poartă război. În alte vremuri, poate, pe care le evocă M. Detienne[3], *adunarea* era în primul rînd adunarea războinicilor, reuniți de exemplu pentru a dezbate împărțirea prăzii. Mult timp s-au căutat „rămășițele" acestor vremuri; încercarea s-a dovedit vană[4]. Activitatea războinică a fost, de bună seamă, un model — dar, într-o primă aproximare, în epoca clasică, ea nu mai constituie unul. Claude Mossé ne-a dat cîteva exemple precise, care dovedesc îndeajuns că, pentru armata și flota cetăților grecești, cetatea însăși este un model[5]. Aceasta e cît se poate de adevărat la Salamina, unde nu flota salvează cetatea, ci aceasta e cea care se instalează pe nave, la adăpostul faimosului „zid de lemn" al oracolelor; mai este încă adevărat și pentru trupele, de pe-acum foarte amestecate, pe care le comandă Nicias în Sicilia și unde atenienii propriu-ziși nu constituie nici pe departe majoritatea. Mai mult încă, mercenarii de toate soiurile din *Anabasis*, după asasinarea generalilor care îi recrutaseră, își aleg strategi, deliberează în adunări, se comportă, pe scurt, cum spunea Taine, ca un „stat călător". E vorba de o trăsătură cu adevărat distinctivă a cetății clasice, și care, în treacăt fie spus, se va prelungi din plin în epoca elenistică, nu numai la Rodos, ci și în nenumărate cetăți mărunte, ale căror inscripții vădesc — din secolul III pînă în secolul I — mîndria cu care își întrețin milițiile cetățenești. Dar, chiar și acolo unde soldatul-cetățean devine treptat — ca la Atena în sec. IV — un fel de vis arhaizant, principiul rămîne tot evident, aproape prea evident.

Fiindcă despre Atena este vorba, să pornim așadar de la acei hopliți atenieni care constituie scheletul armatei, care sînt chintesența oricărei armate cetățenești. De la Aristotel în *Constituția ateniană* pînă la autorii cei mai recenți de manuale, generale sau speciale[6], toată lumea zugrăvește tabloul armonios al acestei infanterii greu înarmate și a organizării sale. La drept vorbind, autorii recenți sînt departe de a scăpa întotdeauna de o ispită care pe Aristotel, care descria ce vedea cu ochii, nu l-a încercat, aceea de a amesteca în mod inextricabil aproape două secole de evoluție istorică și de a interpreta armata de la Maraton în lumina știrilor provenind de la autori de la sfîrșitul secolului V, ba chiar de la sfîrşitul secolului IV. Realitatea istorică e astfel simplificată, dar şi armonizată într-un fel care nu poate fi acceptat.

În vremea lui Aristotel, atenienii apți pentru serviciul militar (nimic nu mai distinge atunci pe hopliți de cei slujind în alte formații) sînt grupați în 42 de clase de vîrstă, serviciul militar fiind obligatoriu de la 18 ani împliniți pînă la 60 de ani[7]. Deducții destul de simple, confirmate de mărturii contemporane şi de scholii[8], ne permit să distingem, între aceste 42 de clase, pe primele două, cele de *neotatoi* sau efebi, pe ultimele zece, cele de *presbytatoi*, restul formînd grosul contingentului.

Această distincție trebuie să fie veche, din moment ce îi e cunoscută şi lui Tucidide; acesta însă nu o aplică decît atenienilor apți pentru a servi ca hopliți[9]. În vremea lui Aristotel funcționa un mecanism destul de ingenios: fiecare din cele 42 de clase își avea eroul său eponim; acești eroi *(eponymoi ton helikion, eponymoi ton lexeon)* erau folosiți nu numai pentru chemarea sub arme a clasei respective, ci şi pentru desemnarea arbitrilor publici *(diaitetai)*. Acești magistrați, care apar în 403—402, erau, într-adevăr, recru-

teți dintre atenienii în al 60-lea an de viață; la sfîrșitul acestui an, ei treceau în rîndul celor vîrstnici și ciclul de 42 de ani se încheia pentru ei; eponimul lor devenea disponibil pentru efebii care intrau într-al nouăsprezecelea an din viață[10]. Nu știm la ce dată a început să funcționeze acest sistem, dar Aristotel vorbește de el ca de un mecanism care a funcționat deja. Nu cunoaștem decît vag lista eroilor eponimi[11], care ar putea fi instructivă. Numele unuia singur a fost identificat cu certitudine[12].

Dar cine erau soldații atenienii, soldații-cetățeni? În vremea lui Aristotel, calitatea de cetățean este unul și același lucru cu înscrierea în listele armatei. Recunoașterea dreptului de cetățenie nu se face, într-adevăr, decît pentru tinerii care „sînt înscriși între cetățenii demei la vîrsta de 18 ani"[13]. Cu toate că Aristotel nu folosește acest termen, se admite în chip normal că această înscriere se face în *lexiarchikon grammateion*, adică în registrul pe care il ținea fiecare demă[14]. În vremea lui Aristotel, registrul cuprinde pe toți viitorii cetățeni — pe toți efebii. Dar putem urca oare în timp din epoca lui Aristotel la cea a marii reforme care a întemeiat, la sfîrșitul secolului VI, Atena democratică, reforma lui Clistene? Istoricul — sau mai degrabă ideologul atenian care a redactat, la sfîrșitul secolului IV, așa numitul „decret al lui Temistocle" din care o copie s-a găsit la Troizen, nu se îndoia de acest lucru[15]. Descriind pregătirile ateniene la ajunul bătăliei de la Salamina, el precizează că atenienii sînt mobilizați pentru a sluji în flotă în conformitate cu *lexiarchikon grammateion*. Dar aceasta comportă o reconstituire pe care nu ne putem baza[16].

Putem oare urma drumul invers — pornind de la un *lexiarchikon grammateion* limitat doar la hopliți și imaginînd extensiunea lui progresivă pînă la a-i cuprinde pe toți atenienii mobilizabili, inclusiv pe teți? O credeam cîndva, ur-

mind concluziile unor savanți ca J. Toepffer și Ch. Habicht[17]; n-o mai cred. Teoriile moderne despre această instituție nu fac altceva, deocamdată, decît să reflecte caracterul iremediabil disparat și contradictoriu al documentării antice[18]. Documentul cel mai vechi, o inscripție din timpul războiului archidamic[19], e prea mutilat pentru a permite concluzii ferme.

Rămîne totuși o altă categorie de documente: listele de soldați căzuți pe cîmpul de luptă, pentru Atena, în secolul V. Nu-i vorba, desigur, de documente transparente, care să ne pună într-un contact direct cu realitățile sociale ale veacului al V-lea; ele ne permit măcar, așa cum a arătat-o Nicole Loraux, să delimităm mai precis problema identității ateniene[20]. Nimic nu ne permite să afirmăm că teții ar fi excluși din aceste liste. Cuvîntul „hoplit" apare cel mult o dată[21]; listele menționează, dimpotrivă, aparte unele categorii marginale: sclavi, străini asimilați, străini pur și simplu, ba chiar și arcași pedeștri sau călări, fie ei atenieni sau barbari. În acest din urmă caz, opoziția între cetățeni și străini nu e singura; e ca și cînd ar subzista in liste ceva din vechea opoziție între arcași și osteanul-cetățean, pe care o mărturisesc numeroase texte și o scandează atîtea vase[22], opoziție înscrisă în instituții chiar: arcașii, acești „sărmani"[23], nu sînt admiși să-și îndeplinească obligațiile după aceeași procedură cu restul soldaților[24]. O inscripție clasează chiar separat pe un locuitor din Eleutherai, adică dintr-o fortificație de graniță al cărei statut în raport cu Atena nu e cu totul limpede[25]; ne putem gîndi la obiceiul menționat de Aristotel și care interzicea locuitorilor din zona de graniță să participe la deliberările publice atunci cînd acestea se refereau la raporturile cu cetatea vecină[26].

Cine sînt, așadar, acești „atenieni" care mor pentru Atena? Problema se pune încă pentru Tucidide, atunci

cînd face inventarul celor căzuți în bătălia de la Delion, în 424; cuvîntul *atenieni* e folosit în două sensuri: în opoziție cu beoțienii, desemnează întreaga armată, dar în opoziție cu trupele ușor înarmate, *psiloi*, se referă doar la hopliți[27]. Ei sînt cei care constituie nucleul armatei cetățenești.

Rămîne, oricum, incontestabil și necontestat faptul că serviciul hoplitic nu e datorat de toți atenienii pînă la războiul peloponesiac. Oricare va fi fost funcția exactă îndeplinită de *lexiarchikon grammateion*, catalogul hopliților e cel care informează cetatea asupra numărului celor pe care îi putea chema sub arme în regimentele de infanterie grea. Fiind bine înțeles că fiecare se echipa pe cont propriu[28]. Nimic mai simplu și (relativ) mai bine cunoscut decît procedeul prin care acești oameni erau mobilizați. Se afișa decretul de chemare la oaste în fața monumentului eponimilor, construit în ultimul sfert al secolului V[29]. După caz, mobilizarea era parțială sau totală: țăranul lui Aristofan se plînge că numele lui revine prea des pe listă împreună cu acest aviz pe care îndrăznim să-l numim laconic — *aurion d'est' hexodos*, „mîine e plecarea"[30] — și-și blestemă comandantul, „taxiarhul urît de zei"[31]. În principiu, trebuiau să fie mobilizați prioritar cetățenii care nu participaseră încă la război[32].

Atena fiind, de la Clistene înainte, cetatea celor zece triburi, această diviziune fundamentală se regăsește în armată. „Poporul sub arme va rămîne mereu ca o imagine a cetății clisteniene", scria Glotz[33]. Mai întîi cei zece strategi, apoi cei zece taxiarhi, comandă cele zece corpuri de hopliți, fiecare numărînd, în 431, 1300 de oameni[34]. Cele zece *taxeis* erau subdivizate în *lochoi* (corespunzînd, poate, tritiilor). În bătălie, combatanții sînt încolonați pe triburi, într-o ordine care nu e niciodată întîmplătoare. Discursurile funebre în cinstea oștenilor căzuți pentru patrie se rostesc în fața a zece sicrie din lemn de chiparos[35]. Listele de căzuți țin

seama riguros de apartenența fiecăruia la un trib[36]. Vedem astfel schițîndu-se schema ideală a unei republici a hopliților. Să amintim pe scurt cîteva trăsături esențiale ale acestui portret.

Hopliții atenieni sînt cetățeni care-și plătesc ei înșiși — și deci sînt capabili să plătească — echipamentul greu, atît de greu încît au nevoie de un slujitor care să-i însoțească. Aparțin primelor trei clase ale ierarhiei censitare soloniene. Formează o armată de mici proprietari: republica hopliților e o republică de țărani. Acest tip de armată, ca și armata spartană, nu e adaptată decît unui singur tip de luptă — lupta de cîmpie, falangă împotriva falangei, locul bătăliei fiind stabilit de comun acord. Această ultimă trăsătură este, de altminteri, caracteristică întregii lumi grecești în epoca războaielor medice. Persanul Mardsonios se și miră de ea, în textul lui Herodot: „Mi se spune, dar, că grecii au obiceiul să se avînte în războaiele cele mai aventuroase, fără cumpănire și fără prudență; cînd războiul e declarat, adversarii își caută terenul cel mai convenabil, cel mai neted, și se adună acolo pentru luptă; așa încît chiar învingătorii au pierderi grele, ca să nu mai vorbim de învinși, care sînt de-a dreptul nimiciți"[37]. Războiul pentru care e concepută această armată este, în fine, un război sezonier, campania începînd primăvara și încheindu-se toamna. Dimpotrivă, acest tip de armată este cît se poate de puțin apt pentru urmărirea inamicului, pentru războiul de asediu: hopliții care participă la asediul Potideei îl fac să se lungească la nesfîrșit aproape[38]; pentru războiul în ținut muntos: hopliții comandați de Demostene ajung să fie masacrați în Etolia de oșteni agili și ușor înarmați[39].

Toate aceste trăsături caracterizează deopotrivă și armatele celorlalte cetăți din Grecia care făcuseră din corpul hoplitic organul funcției războinice. Atena, totuși, se distinge

printr-o particularitate cu totul notabilă: nicăieri ideologia non-profesionalismului războinic n-a fost împinsă atît de departe. E ceea ce afirmă Pericle într-un pasaj celebru din Tucidide[40]: „Ne deosebim de asemenea de adversarii noștri prin felul în care ne pregătim pentru purtarea războiului. /.../ Încrederea noastră se întemeiază prea puțin pe preparative și stratageme, și mai degrabă pe vitejia pe care o găsim în noi înșine în momentul în care trebuie să acționăm. Iar în ce privește educația, spre deosebire de aceia care instituie de la o vîrstă fragedă o instrucție dificilă pentru a ajunge la excelența virilă, noi, cu modul nostru de viață lipsit de constrîngeri, înfruntăm măcar tot atît de bine primejdia în condiții egale. /.../ În ultimă instanță, dacă ne asumăm pericolul mai degrabă lăsîndu-ne pe noi înșine să trăim în voie decît antrenîndu-ne în vederea încercărilor, și cu un curaj care ține mai puțin de lege și mai mult de caracter, ne rămîne un beneficiu: acela că, evitînd să suferim dinainte pentru încercările prin care vom trece, putem arăta, cînd le înfruntăm, tot atîta îndrăzneală cît arată cei ce trudesc fără răgaz". Trebuie să percepem extrema insolență a acestui text și să înțelegem în ce măsură pune el sub semnul îndoielii idealul unei republici a hopliților. Întemeiat pe asemenea documente se indigna Wilamowitz la simpla idee a unui serviciu militar obligatoriu instituit la Atena înainte de epoca lui Lykourgos, în secolul IV: „Ar fi aceasta o instituție îndepărtîndu-se în chip flagrant de *eleutheria*, de *parrhesia*, de *zen hos an tis bouletai* de care sînt atît de mîndri demagogii atenieni. Cel care, în fața unei atare instituții nu clatină din cap (a negație), acela a rămas întrutotul străin de viața și gîndirea ateniană, chiar dacă va fi scris despre ea tomuri groase"[41].

Fără a ajunge la atare extreme, ne e totuși îngăduit să ne întrebăm cînd anume această armată a celor zece triburi,

această republică de hopliți și țărani creată de reforma lui Clistene a existat efectiv, cînd anume corpul hoplitic a fost cu adevărat forța militară dominantă la Atena. Răspunsul este, cred, și simplu și clar, iar tradiția antică e unanimă: Atena a fost în fapt pentru prima dată — și în orice caz pentru ultima oară — fidelă schemei ideale pe care abia am evocat-o în bătălia de la Maraton, în 490, șaptesprezece ani după marea reformă.

Am spus că tradiția antică este unanimă, ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că nu trebuie criticată.

În secolul IV, Platon, partizan hotărît al armatei hoplitice și al bătăliilor terestre, avea să opună într-un ciudat diptic, rușinea de la Salamina și gloria de la Maraton și Plateea[1]. Una dintre contribuțiile cele mai semnificative ale cercetării contemporane a fost să demonstreze că o polemică relativ analogă opusese, în secolul V, pe admiratorii celui dintîi și pe cei ai celui de al doilea război medic. Una din epigramele zise „pentru Maraton", cea care exaltă pe bărbații cu suflet infrangibil fiindcă au așezat linia de bătaie în fața porților cetății, înfruntînd miriadele de dușmani, a fost fără discuție gravată *în vremea lui Cimon*, către 465, într-o epocă de exaltare aristocratică, și *mai tîrziu* decît primul text care evocă desigur al doilea război medic, glorificînd pe cei care „deopotrivă pedeștri și (luptînd) pe corăbiile iuți n-au lăsat Grecia toată să vadă ziua robiei[10]".

Evocînd bătălia de la Maraton sîntem deci măcar în parte prizonierii unei tradiții care i-a accentuat viguros, pe cît se pare, unele trăsături. Dar această tradiție este ea însăși un dat istoric de primă importanță. Cu conștiința limpede a acestui fapt îi vom fi aici fideli.

Maraton se înfățișează deci ca o bătălie-model[11]. Din punct de vedere atenian e o bătălie hoplitică în stare pură,

„cu lancea și scutul, osteanul stă alături de ostean"[45]. Cavaleria, absentă în chip providențial din trupele persane[46], nu apare nici în tabăra ateniană. *Hippeis* atenieni luptă ca pedestrași. Atena ar fi avut, pare-se, înainte de Clistene, un corp de 96 de cavaleri, cîte doi de fiecare naucrarie[47]. Dacă acest corp va fi existat cu adevărat, el nu participă, oricum, la luptă. Nici trupe ușor înarmate, a căror absență a părut uneori suspectă[48]. Pausanias semnalează totuși, alături de hopliții atenieni și plateeni, prezența unor sclavi eliberați în prealabil; morții lor împărțeau mormîntul cu plateenii[49]; nu știm ce rol vor fi jucat: simpli slujitori, înarmați ca hopliți în ultima clipă poate, pentru a întări centrul liniei de bătaie ateniene[50].

Bătălia însăși se supune în modul cel mai strict regulilor de luptă arhaice și clasice. Comandantul nominal al trupelor ateniene ocupă în chip firesc aripa dreaptă: „Era atunci o lege la atenieni ca polemarhul să comande aripa dreaptă"[51]. Plutarh[52] ne dă un detaliu curios: tribul Aiantis ocupa flancul drept al liniei de bătaie, explicația pe care autorul o sugerează fiind că acest trib deținea pritania în momentul votării „decretului lui Miltiade"; din păcate, acest decret este un fals notoriu din secolul IV î.e.n. și, pe deasupra, pritaniile nu se menționează decît tîrziu în preambulul decretelor[53]. Dacă informația e exactă, ea se explică aproape cu prisosință prin faptul că Aiantis e tribul căruia îi aparține polemarhul Callimachos din Aphidna, și că Maraton se află tocmai pe teritoriul tribului Aiantis[54].

Perfecta ordine de luptă maschează totuși un profund dezechilibru, pe care îl trădează chiar utilizarea de ultimă oră a sclavilor. La Maraton, atenienii sînt în număr de 9.000, adăugîndu-li-se cei 1.000 de plateeni[55]. Acești nouă mii de atenieni reprezintă, foarte probabil, totalitatea efectivelor disponibile, între 18 și 60 de ani, în limitele censului hoplitic

— adică în limitele primelor trei clase din ierarhia soloniană[56]. Or, constituția clisteniană adoptată în 507 implica prin însuși principiul său integrarea și mobilizarea tuturor energiilor care vor conferi, tocmai, istoriei Atenei în sec. V acele trăsături „moderne" care sînt în așa măsură evidente. Pe de altă parte, putem admite că populația ateniană a epocii (în plină creștere, de altminteri), număra aproximativ 30.000 de cetățeni; în 483, în momentul „legii navale" a lui Temistocle, 40.000 de atenieni de sex masculin și puberi puteau pretinde să ia parte la distribuirea tezaurului descoperit la Laurion[57], ceea ce reprezintă oricum (pubertatea fiind fixată la 16 ani) mai bine de 30.000 de combatanți virtuali. În prezența unei primejdii formidabile, care amenința însăși existența cetății, tînăra democrație ateniană nu a chemat sub arme decît mai puțin de o treime din efectivele disponibile: această risipă inutilă are ceva înspăimîntător.

Istoria ateniană a secolelor V și IV va consta — într-o succesiune de dezechilibre care-i dau dramatism și interes — mai întîi în a utiliza integral capacitatea corpului civic, apoi în a o depăși cu mult, cîtă vreme încă armata expediției în Sicilia e aproape tot atît de ateniană pe cît e de franceză „la grande armée" a lui Napoleon; cîtă vreme, în secolul al IV-lea, soldatul-cetățean dispare în fața mercenarului. Republica hopliților (propusă de Phormisios)[58] va fi un program politic triumfător, o clipă, în 411. Cei „5.000 de hopliți" din 411 sînt, ni se spune, 9.000[59]; regăsim în chip ciudat cifra de la Maraton. Dar acest program, care va seduce pe intelectualii vremii — ca Euripide — sau ai veacului următor — Isocrate, Platon, Xenofon, Aristotel[60] — e conceput în opoziție explicită cu practica democrației.

Nu poate fi vorba să zăbovim asupra transformărilor pe care le suportă organizarea militară ateniană între Maraton și Cheroneea: nu voi aminti decît ceea ce e esențial. Atena

își va utiliza în cea mai mare măsură potențialul uman — atît de incomplet folosit la Maraton — nu în armata de uscat, ci în flotă. Flota ateniană folosește peste 36.000 de oameni la Artemision, dintre care peste 34.000 de atenieni; după calculele lui J. Labarbe, între aceștia, 1.734 de hopliți sînt puși să lupte ca atare[61]. Cifrele de la Salamina sînt analoge[62]. „Legea navală" a lui Temistocle nu se explică decît în această perspectivă a utilizării unei forțe rămase pînă atunci fără întrebuințare. Să nu socotim însă că aceasta era unica posibilitate. La Plateea, se spune că Sparta ar fi înarmat ușor 35.000 de hiloți, dispunînd astfel de 45.000 de combatanți, cifră enormă, în vreme ce atenienii, care au mobilizat probabil din nou toți hopliții disponibili, nu sînt decît 8.000[63]. Nici o mutație nu s-a produs încă, așadar, în armata de uscat.

O atare mutație se va produce totuși, înainte de toate odată cu războiul peloponesiac; cauzele sînt cu atît mai complexe cu cît Atena nu e singură în acest război, și cu cît arta războiului a evoluat, mai mult sau mai puțin paralel, în toate cetățile grecești. Aș vrea totuși să insist asupra influenței unuia dintre factori — cel al modelului maritim și al noii tehnicități pe care acesta îl reprezintă și îl propune. Tactica maritimă, inițial inspirată din tactica terestră, devine repede mult mai puțin sumară, cu asemenea invenții cum sînt manevrele numite *diekplous* și *periplous*; în vremea războiului peloponesiac, primatul tradițional al aripei drepte a dispărut din luptele pe mare[64]. Cînd Xenofon compară corpul de vîrf al armatei lui Epaminondas la Mantineia cu „pintenul unei triere[65]" este, poate, vorba de altceva decît de o banală figură de stil. Cele două domenii par totuși a fi net separate: Pericle socoate că-i va întrece pe peloponesieni pentru că tot „ce are de-a face cu războiul naval e o chestiune de meserie", *to de nautikon technes estin*[66], și că această *techne*, ca și ate-

nienii care o incarnează în cel mai înalt grad pînă și în ochii adversarilor, presupune inovații continue[67]. În sec. IV încă, Isocrate, justificînd cu regret opțiunea Atenei lui Temistocle, avea să explice ce anume opune puterea terestră celei maritime: cea dintîi presupune *eutaxia* (ordinea), disciplina morală *(sophrosyne)*, supunerea *(peitharchia)*; cealaltă ține de diferitele *technai*[68]. Totuși, Pericle însuși le amintește atenienilor: „Am dobîndit mai mult, în domeniul războiului terestru, prin experiența noastră pe mare decît adversarii noștri, în domeniul maritim, prin experiența lor pe uscat"[69]. Să nu uităm că nu există, sau, mai bine zis, că există tot mai puțini oameni care să lupte doar pe mare și alții care să lupte doar în oștirea de uscat — și tot mai mulți care sînt cînd osteni, cînd marinari. Flota a fost deopotrivă un model și un factor de dezechilibru, de distrugere a vechii organizări. Dacă flota îngăduie utilizarea teților neincorporați la Maraton, ea mobilizează, de asemenea, în chip paradoxal, și clasa superioară. O parte din cei care purtau războiul ca hopliți sînt acum supuși îndatoririlor de trierarhi.

În ce direcție se vor produce transformările esențiale? Pe planul utilizării potențialului uman, exemplul flotei va fi urmat tîrziu, sub presiunea unor necesități militare imperioase, dar va fi, totuși, urmat. Un fapt capital este, evident, incorporarea, în rîndurile hopliților, a teților — ceea ce presupune că statul le furnizează armele, așa cum furniza scheletul și piesele mari de corabie trierarhilor. Sîntem, în fapt, foarte prost informați în legătură cu această incorporare, dar știm că toți *epibatai* (hopliți îmbarcați) participă la expediția din Sicilia[70].

Metecii pun mult mai puține probleme decît s-ar putea crede: în secolul al V-lea, ei sînt niște atenieni de rang inferior; ei sînt *tărîțea*, în vreme ce făina cernută sînt cetățenii, și pleava — străinii[71]. În acest fel, e firesc să-i găsim, în privința servi-

ciului militar, asimilați în principiu cu tinerii care nu sînt încă admiși în adunare (*neotatoi*) și cu bătrînii care nu mai pot presta serviciu activ (*presbytatoi*), și deci făcînd serviciu la garnizoană[72]. În caz de urgență, vor participa totuși la expediții îndepărtate, și încă în timpul campaniei de la Delion, în 424, strategul atenian Hippocrates are sub comanda lui meteci și „pe aceia dintre străini care se aflau acolo"[73]. Folosirea sclavilor, în pofida exemplului de la Maraton, e mult mai rară. Exemplul cel mai clar, pentru secolul al V-lea, se referă nu la armata de uscat, ci la flota de la Arginusai[74]; atenienii vor înrola totuși sclavi în armată, mai ales după Cheroneea[75].

Acesta nu este decît unul dintre aspectele diversificării armatei ateniene, care mai comportă și altele. Să ne ferim, de altminteri, de a le exagera, într-atît factorii de conservare rămîn puternici, în pofida oricărei tendințe. Semnalăm doar, în cîteva cuvinte, dezvoltarea corpului de arcași[76] și a trupelor ușoare în genere, dezvoltare extrem de lentă de altminteri[77], cea nu mai puțin înceată a unor corpuri specializate — împrumutate mai ales din afară[78] — cea a cavaleriei[79].

În ultima fază a războiului peloponesiac — și, încă mai mult, în sec. IV — evoluția se va accentua în profunzime: dezvoltarea profesionalismului, atît la nivelul comandanților[80] cît și la cel al trupei, odată cu puternica reînviere a mercenariatului[81]. Bătăliile devin mult mai costisitoare, spiritul agonistic cedînd în fața voinței de nimicire, în vreme ce războiul de acțiuni rapide, de „commando", de „guerilla" — ai cărui eroi sînt peltaștii — face concurență luptei în cîmp deschis. Dionysios cel Bătrîn, mare utilizator de ingineri specializați în asedii[82], ori Iphicrates și Epaminondas, ilustrează în grade diferite aceste mutații pe care le rezumă acțiunea lui Filip al Macedoniei. Contrastul cu trecutul este atît de brutal, încît Demostene, puțin sensibil altminteri la

evoluția istorică, evocă într-un text impresionant opoziția între războiul de odinioară, sezonier și leal, și războiul contemporan, permanent și utilizînd orice fel de mijloace[83]. Scurtul tratat al lui Aeneas Tacticianul ilustrează în felul său această lume a violenței din secolul IV.

În epoca de glorie a soldatului-cetățean, „funcția războinică" nu dispăruse deci: în definitiv, ea se extinsese la ansamblul cetății, fie că aceasta lupta pe mare sau pe uscat. Dacă înțelegem prin ideologie a funcției războinice o formă de gîndire politică atribuind unor grupuri specializate sarcina de a apăra cetatea, este cît se poate de izbitor să constatăm că această ideologie reapare în plină lumină în timpul războiului peloponesiac — și că aceasta se întîmplă fără ca hoplitul să participe neapărat în primele rînduri la o atare restaurare (cum pare să se fi întîmplat în 411). Există, astfel, un mit al cavaleriei — mit favorizat de o îndelungată tradiție aristotelică, dar și de eforturile democrației de a-și făuri o cavalerie care să fie și altceva decît un corp de paradă. Uimitoarea parabază a *Cavalerilor* lui Aristofan (424) îndreptată împotriva lui Cleon, împotriva hopliților, împotriva democrației, după ce amestecă aproape totul și evocă Maratonul și Salamina, ajunge la elogiul cavalerilor ca oșteni și ca oameni: „În ce ne privește, rîvnim să apărăm cetatea fără răsplată, în chip nobil, și pe zeii patriei. În afară de asta, nu cerem nimic, nimic altceva decît o mică îngăduință, una singură: dacă va mai fi vreodată pace și chinurile noastre vor lua sfîrșit, nu ne purtați pică pentru pletele lungi și pentru trupul curățit cu strigilul!"[84]. Xenofon va moșteni această tradiție.

În secolul IV se va ajunge mult mai departe; mă mărginesc aici la cîteva cuvinte despre Platon. În *Laches*, care e unul din dialogurile „socratice", doi strategi — unul, Nicias, binecunoscutul om politic, celălalt, Laches, de pe-acum un soldat

de profesie — discută avantajele și inconvenientele *hoplomachiei* (scrimei) și în genere despre știința armelor. Nicias se declară partizan al acestora, în numele unei concepții diversificate a artei militare, care cuprinde nu numai lupta în formație, ci și lupta individuală. Laches le condamnă pornind de la exemplul spartan, adică de la o concepție în întregime socializată asupra curajului ostășesc, refuzînd orice *techne;* el e apărătorul bătăliei hoplitice tradiționale și, pentru a o preface pe de-a-ntregul in model al oricărei bătălii, evită chiar cu grijă să-i dea un nume[85]. Intervenția lui Socrate constă in a face bucăți ambele reprezentări, respingînd deopotrivă și concepția tradițională și definițiile mai „științifice" și mai „tehnice" ale curajului[86]. Astfel, atunci cînd Laches definește omul de curaj ca fiind cel care luptă împotriva dușmanului păstrîndu-și locul în rînd, ceea ce reprezintă, de la Tirteu încă, vechiul ideal spartan[87], Socrate ii răspunde evocînd „exemplul sciților" care „luptă la fel de bine, pe cit se spune, și retrăgîndu-se, și urmărindu-i [pe dușmani]"; după ce acest exemplu a fost respins, ca ținînd de o armată și de moravuri ne-grecești, el invocă precedentul lacedemonienilor chiar, care au operat o retragere tactică la Plateea[88]. Textul e important pentru că întreaga critică a concepției tradiționale despre curaj și despre viața militară care va fi atît de amplu dezvoltată în ultima operă a lui Platon — și anume în primele trei cărți din *Legile* — este de pe-acum schițată aici.

Atingem astfel unul din punctele nodale ale dramei platonice. *Techne* s-a înfățișat mai întii ca o caracteristică aparținînd înainte de toate războiului maritim, și, în această calitate, Platon o recuză energic, tocmai în numele acelor virtuți tradiționale asupra cărora exercită o critică atît de ascuțită în *Laches* ca și în *Legi*. Evocînd destinul maritim al atenienilor, el scrie: „În fapt, ar fi fost mai bine pentru

ei să piardă încă de mai multe ori cîte şapte din fiii lor [daţi Minotaurului] decît să se prefacă, din hopliţi de uscat cu piciorul bine înfipt în pămînt cum erau, în hopliţi maritimi, şi să capete obiceiul de a pleca tot timpul, de a se retrage în grabă, alergînd, pe corăbiile lor, să creadă că nu e nici o ruşine să refuzi să te laşi ucis neclintit în faţa atacului duşman, să găsească fireşti şi să aibă gata pregătite toate scuzele cînd şi-ar fi pierdut armele şi ar fi fugit cu o fugă din cele pretinse a fi neînsoţite de dezonoare"[89]. Tocmai pentru că victoriile navale sînt datorate unor *technai*, Platon le condamnă[90].

Războiul terestru a devenit însă el însuşi o treabă de specialişti, şi Platon o ştie mai bine decît oricine. Tocmai constatarea acestui adevăr face ca, în cartea a II-a a *Republicii*, „cetatea elementară" să treacă peste etapa care va duce către cetatea „ideală", cea a războinicilor, apoi cea a filosofilor. „Ne-am înţeles, dacă îţi aminteşti, că îi e cu neputinţă unui singur om să exercite bine mai multe meserii. /.../ Nu crezi oare că luptele războiului ţin de o meserie anume? /.../ Dacă e aşa, nu este oare de cea mai mare importanţă ca meşteşugul războiului să fie practicat cum se cuvine? Sau este acesta un meşteşug atît de uşor încît orice ţăran, orice curelar sau orice alt meşter să poată fi deopotrivă şi un oştean priceput?/.../ E oare îndeajuns să iei un scut sau orice altă armă ori instrument de război pentru a deveni peste noapte un bun soldat în infanteria grea?"[91] Cum să conciliezi, aşadar, armata cetăţească, tradiţională în toate cetăţile Greciei, cu această realitate a unei *techne* care, în pofida tuturor aparenţelor, condamnă deopotrivă şi pe hoplitul lacedemonian, şi pe cel atenian? „Soluţia" lui Platon este *Republica* în întregul ei, adică cetatea esenţialmente una, dar divizată în trei caste — casta centrală

fiind cea a războinicilor, dar puterea aparţinind filosofului — născut el însuşi de altminteri, din educaţia războinică. Platon va „spaţializa" această reprezentare în prologul la *Timaios* şi în *Critias*, unde va simboliza acropola Atenei primitive prin corpul invariant ca esenţă al războinicilor[92]. Şi totuşi, atunci cînd, la sfîrşitul vieţii, va trebui să aleagă între *techne* militară şi concepţia tradiţională a cetăţii, Platon va renunţa la radicalismul tehnic din *Republica*, adoptînd, în felul lui, în *Legile*, schema „republicii ţărăneşti". Preocuparea tehnică nu mai apare decît în unele forme ale educaţiei viitorului hoplit-cetăţean. Spre deosebire de hoplitul tradiţional, oşteanul cetăţii magneţilor va trebui — asemeni arcaşului scit — să se slujească deopotrivă de ambele mîini[93].

Puţin timp după marea renunţare platonică la soldatul profesionist, Atena va reveni încă o dată, în atmosfera de „reformă intelectuală şi morală" caracterizînd primii ani de după Cheroneea, şi guvernarea lui Lykourgos, la idealul soldatului-cetăţean, punînd pe primul plan o instituţie ale cărei origini ţin fără doar şi poate de formele arhaice ale „funcţiei războinice": efebia. Există o dispută asupra efebiei, perfect inutilă de altminteri. A susţine, ca Wilamowitz[94], că efebia este o instituţie în întregime artificială creată în 336—335, nu mai e azi o ipoteză demonstrabilă şi nu a fost niciodată[95]. E totuşi aproape la fel de primejdios să confunzi instituţia descrisă în capitolul 42 al *Constituţiei ateniene* a lui Aristotel şi cunoscută prin cîteva inscripţii puţin anterioare sau contemporane[96], mărturisind o voinţă politică deliberată, cu efebia puţin cunoscută din epoca anterioară, cu acei *neotatoi* de care vorbeşte Tucidide, sau chiar cu „efebii" în rîndul cărora se afla, către 372, tînărul Eschine[97].

Arhaismul „jurămîntului efebilor", căruia îi cunoaştem unul din textele oficiale datorită unei excepţionale descope-

riri epigrafice[98], nu este, în sine, contestabil: jurămîntul era rostit în sanctuarul zeiţei Aglauros, veche divinitate veghind asupra tinerilor[99]; organizarea efebiei poate evoca o epocă în care clasele de vîrstă separă diferitele grupuri umane ale cetăţii[100]. Dar e vorba, tocmai, cel mult de o evocare. Chiar şi un document oficial, cum e „jurămîntul efebilor", nu trebuie să fie studiat doar în contextul datei sale de redactare, reală sau presupusă, ci şi în cel al publicării sale — în cazul dat prin grija demei Acharnai, în vremea lui Lykourgos. Or, documentul figurează pe aceeaşi lespede cu „jurămîntul de la Plateea", şi ştim că un orator ca Eschine îl invoca adesea, împreună cu „decretul" lui Miltiade şi cu cel al lui Temistocle, de curînd descoperit la Troizen[101]. Aceasta vrea să spună că e greu să deosebim în efebie ce e arhaic de ce e arhaizant.

Oricum, efebia lui Aristotel se referă la toţi cetăţenii şi reprezintă o pregătire pentru a deveni hoplit[102]. Armele pe care cetatea le dă efebilor, şi care figurează pe „stela jurămintelor" — lancea şi scutul rotund[103] — fac parte din echipamentul hoplitului. Înseamnă că, sub forma pe care a luat-o, şi care e singura practic cunoscută, efebia nu poate fi concepută fără inovaţiile pe care le-am amintit, şi, în primul rînd, fără integrarea teţilor în corpul de hopliţi cu conferirea armamentului din partea statului[104].

Trebuie, cred, să admitem că unele trăsături arhaice ale efebiei au fost reactivate şi generalizate în ultima parte a veacului al IV-lea. Ceea ce nu înseamnă că ele nu există; dar, pentru a face să progreseze discuţia, trebuie — cum a făcut-o Ch. Pélékidis — să o situăm la un alt nivel.

După Aristotel, în vremea celor doi ani de garnizoană şi serviciu, efebii „nu pot compare în faţa tribunalului, nici ca pîrîţi, nici ca reclamanţi, cu excepţia cazurilor de revendicare a unei succesiuni, a unei fiice epiclere sau a unui

sacerdoțiu familial"[105]. S-a făcut apropierea, plauzibilă, între acești doi ani în care efebul e ținut de-o parte și perioada de latență pe care o comportă, în numeroase societăți arhaice, tranziția de la copilărie la vîrsta adultă[106]. Dar la Atena, această perioadă de latență, care poate fi comparată cu *criptia* lacedemoniană, este într-un anume fel dedublată. Un *efeb* — pe plan civic un adolescent care a împlinit 18 ani — este și un băiat care a atins *hebe*, vîrsta pubertății. Or, la o dată mai veche, la Atena, exista o dată legală a pubertății, a maturității sexuale, care permitea, de pildă, atenienilor să participe la distribuția argintului de la Laurion: „aveau să primească cîte zece drahme de individ matur sexual", scrie Herodot[107] — în vîrstă, adică, de 16 ani. Tocmai de aceea, expresia *epi dietes hebesai*, „a fi atins de doi ani pubertatea", însemna „a fi de 18 ani", adică efeb.[108] Tînărul intra atunci într-o nouă perioadă de tranziție — paradoxală, cîtă vreme la 18 ani era major — care se încheia, la sfîrșitul „serviciului militar" cu accesul la capacitatea civică integrală. Or, se pare într-adevăr, așa cum a observat Ch. Pélékidis, că această pubertate în partidă dublă corespunde, din vremea lui Clistene, celor două registre diferite — lista despre care am vorbit mai sus, lista demei, și registrul fratriei[109].

Cunoaștem prea puțin fratriile[110], despre care s-a spus cam repede că, după crearea demelor de către Clistene, rămîn o instituție încremenită, „deconectată"[111]. Nimic nu-i mai puțin sigur; dimpotrivă, s-ar părea că fratriile au fost reorganizate în epoca lui Pericle cu prilejul faimoasei legi de reglementare a cetățeniei[112]. Fratria continuă să evolueze și e greu de spus dacă instituțiile demei exercită vreo influență asupra fratriei sau invers. Singurul document care ne permite să întrezărim funcționarea unei fratrii în prima jumătate a sec. IV, inscripția așa-numită a Demontionizilor,[113]

prevede, pentru admiterea în fratrie măcar a unora din noii membri, un răgaz de un an (adică o fază de latență comparabilă cu cea care există în efebie) între ofranda sacrificiului numit *kourcion* la Apaturii și votul membrilor fratriei. „Hotărîrea de admitere să fie de acum înainte pronunțată un an după sacrificiul *kourcion*-ului în ziua Koureotis a sărbătorii Apaturilor"[114].

S-a discutat mult despre Koureotis, dar este acum bine stabilit că ofranda *kourcion*-ului, adică a pletelor adolescentului, corespunde vîrstei pubertății[115]. Tocmai viitorii efebi *(hoi mellontes ephebeuein)* sînt cei care, la sărbătoarea *Oinisteria* și înainte de sacrificiul pletelor, îi oferă lui Heracles o măsură de vin[116]. Dar aluzia la tăierea părului *(prin apokeirasthai)* pare să indice că nu e vorba de efebia civică, cea care începe la vîrsta de 18 ani, ci de pubertatea tradițională, cea recunoscută la 16 ani în cadrul fratriei[117].

Apaturiile erau sărbătoarea fratriilor și cu acest prilej noii efebi erau înscriși, tații lor jurînd în numele lor că tinerii sînt într-adevăr atenieni, fii de atenieni[118]. Atunci cînd apare pentru prima dată în istorie, fratria are un aspect militar: Nestor își așează oștenii pe fratrii[119]. Mai mult încă, mitul etiologic care dă seamă de originea Apaturiilor povestește un duel de graniță între regele atenian Thymoïtes, înlocuit apoi de Melanthios, strămoșul dinastiei Codrizilor, și un rege beoțian, Xanthos, duel la care participă și Dionysos Melainagis, zeu aducător de înșelăciune și a cărui prezență e răspunzătoare de înfrîngerea beoțianului[120].

Voi reveni în capitolul următor asupra semnificației acestui mit. Nu i-a fost greu lui H. Jeanmaire să surprindă în acest episod o „temă de intronare", cîtă vreme Melanthos, luptînd în numele lui Thymoïtes, se califica prin victorie ca succesor al acestuia[121], și cîtă vreme Melanthos ar fi fost tatăl lui Codros, ultimul rege al Atenei. Mă mulțumesc,

aici, să insist asupra situării episodului la frontieră. Se știe că efebii luau drept martori ai jurămîntului lor „pietrele de hotar ale patriei, lanurile de grîu și orz, viile, măslinii și smochinii“[122], că, în epoca clasică, „serviciul lor militar“ se desfășura mai cu seamă în fortificațiile de graniță și că un document, tardiv, ce-i drept (128 î.e.n.), ni-i arată sacrificînd, la hotare, în cinstea zeilor Aticei[123]. Poate că această indicație e de natură să întărească interpretarea după care efebia arhaică, această inițiere în viața războinicului, este momentul în care tînărul se pregătește să intre în fratrie, efebia clasică fiind o adaptare a instituțiilor mai vechi.

Oricum ar sta lucrurile, în sec. IV întoarcerea la ideologia funcției războinice, așa cum se exprimă ea din nou în reorganizarea efebiei, este în mai mică măsură rodul unei supraviețuiri și mai degrabă cel al crizei cetății ateniene, tocmai în măsura în care aceasta este în întregul ei un agent războinic[124].

NOTE

* Publicat într-o primă fază în J.-P. Vernant, ed., *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, Paris—Haga, 1968, p. 161—181. Revizuirea textului a beneficiat de sfaturile lui Philippe Gauthier și Sally Humphreys.

[1] F. Vian, *Cadmos*, p. 5.

[2] Propun să se renunțe odată pentru totdeauna la traducerea *egalii*, care nu corespunde cuvîntului grec *homoioi*. Herodot și apoi Tucidide au alunecat asupra sensurilor — uzual și instituțional — ale termenului: v. N. Loraux, „Belle Mort", p. 107.

[3] „Géométrie". Între încercările de reconstituire a acestui îndepărtat trecut, cea mai fecundă a fost, în opinia mea, cartea uneori aventuroasă, dar în ansamblu genială, a lui H. Jeanmaire, *Couroi*.

[4] P. Briant, *Antigone*, p. 279—350, a respins teoria al cărei ecou mă făceam eu însumi în 1968 și care făcea din adunarea războinicilor o instituție politică și judiciară fundamentală a regatului macedonean.

[5] Cf. Cl. Mossé, „Archidamos", „Arméet Cité", „Rôle de l'armée", „Rôle politique".

[6] Lucrarea fundamentală e acum cea a lui W.K. Pritchett, *War*, 1 şi 2; v. şi J.K. Anderson, *Military Theory*. Intre lucrările mai vechi, cea mai utilă rămîne manualul J. Kromayer şi G. Veith, *Heerwesen*.

[7] Arist., *Const. Ath.*, 53, 4 şi 7.

[8] Cf. Ch. Pélékidis, *Éphébie*.

[9] Thuc., I, 105, şi 2, 13; în acest din urmă text, istoricul arată limpede că, pentru el, *presbytatoi* şi *neotatoi* sînt hopliţi, cită vreme le asimilează metecii care fac serviciu hoplitic. Episodul războiului Megarei evocat în primul text e pe larg comentat de Lysias. *Epitaphios*, 49—53; insistenţa asupra vîrstei combatanţilor îi permite să facă din aceştia nişte hopliţi de excepţie: cf. N. Loraux, *Invention*, p. 136.

[10] Aşa rezultă din Arist., *Const. Ath.*, 53, 4. Celelalte texte sînt, în esenţă, *Etym. Magnum*, s.v. „Eponymoi" (care urmează *Etym. Genuinum*); *Suda*, *ibid.*; v. şi *Schol. ad Demosth.*, 21, 83 cu observaţiile lui E. Koch, „Lexiarchicon grammateion", p. 16. Cf. Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 100, n. 1 şi 2.

[11] Nu trebuie să-i confundăm în nici un caz — cum face Ch. Pélékidis, *Éphébie, ibid.* — cu cei 100 de eroi din care Clistene a ales pe cei zece eponimi ai triburilor.

[12] Cf. Ch. Habicht, „Neue Inschriften", p. 143—146, comentînd o dedicaţie din 333/332 descoperită lîngă Pompeion şi consacrată de către efebii tribului Aiantis. Ch. Habicht dovedeşte că eroul Mounichos, sub auspiciile căruia au dobîndit efebii victoria, nu poate fi decît eroul eponim al clasei lor de chemare sub arme. Credeam că pot, pe urmele lui, să stabilesc o a doua identificare. Observ, într-adevăr, că Mounichos nu e nici eponimul vreunei deme, nici al vreunui trib, ci al unei luni — şi al unei sărbători — din calendarul atic. Un alt personaj, Panops, este astfel definit de o tradiţie al cărei ecou se fac Photios şi Hesychios: *s.v.* „Panops": erou atic şi în (lista) eponimilor (*heros attikos kai en tois eponymois*). Ştim foarte puţine despre acest erou, care nu e menţionat decît de Platon

Lysis, 203 a); Lykourgos (fr. 3 Durrbach) semnalează totuși că, „ceilalți greci" numesc *Panopsia* sărbătoarea care corespunde celei de-a patra luni a calendarului atic și pe care atenienii o numesc *Pyanopsia*. În aceste condiții, n-ar fi cumva ispititor să identificăm 12 din cei 42 de eponimi cu eroii, mai mult sau mai puțin artificiali, ai celor 12 luni ale anului atic? Nu îndrăznesc să împing mai departe această sugestie, căci o altă interpretare este și ea posibilă: H. Jeanmaire (*Couroi*, p. 244—245) sublinia caracterul inițiatic al sărbătorilor celebrate în lunile Mounichion și Pyanopsion, punînd el însuși în legătură aceste obiceiuri cu inițierea „efebică".

[13] Arist., *Const. Ath.*, 42, 1 [Dema, *ho demos*, este cea mai mică unitate administrativ-teritorială în Atena clasică; instituționalizată de Clistene, circumscripția ar corespunde unei comune, cu deosebirea că e și o circumscripție a teritoriului urban, nu numai a celui rural — *n.tr.*]

[14] Cf. Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 89.

[15] [Este vorba de o inscripție relativ recentă descoperită și care pretinde a reproduce textul unui decret propus de Temistocle în 480 î.e.n., în pragul invadării Aticei de către persani — *n.tr.*] R. Meiggs și D.M. Lewis, *Selection*, no. 23, 11, 29—30; ca și M.H. Jameson, descoperitorul documentului („Provision", p. 399—400), aceștia consideră că e vorba de o informație directă asupra Atenei în 480. Convingerea mea e radical diferită, întemeindu-se pe observațiile făcute de J. și L. Robert, „Bulletin", 1961, no. 320 și 1962, no. 135—143. Oricare ar fi obiecțiile de detaliu care le-au fost adresate, studiile lui P. Amandry („Thémistocle") și, Ch. Habicht („Falsche Urkunden") mi se par incontestabile în ce privește fondul problemei.

[16] Cum face H. van Effenterre, „Clisthène", p. 11, într-un articol care, altminteri, m-a convins că greșeam în cîteva puncte esențiale.

[17] J. Toepffer, „Gemeindebuch"; Ch. Habicht, „Falsche Urkunden", p. 5—6.

[18] Documentația e adunată de E. Koch, „Lexiarchikon grammateion"; J. Toepffer, „Gemeindebuch", H. van Effenterre, „Clisthène"; ca

constă în special în definiţii ale lexicografilor. Textul lui Eschine, *Timarchos*, 103, nu dovedeşte, cum am crezut, că singurii înscrişi în *Lexiarchikon grammateion* erau cei care posedau un *kleros*.

19 [Războiul arhidamic este numele care se dă primilor 10 ani ai războiului peloponesiac, 431—421 î.e.n., după numele regelui spartan Archidamos care a comandat invadarea Aticei — *n.tr.*] IG I² 79, 11. 5—7; lectura tradiţională a acestui text a fost modificată de B.D. Meritt, *Studies*, p. 26, în parte urmat şi de H. van Effenterre, „Clisthène", p. 11.

20 N. Loraux, *Invention*, p. 32—37, întemeindu-se pe studiile esenţiale ale lui D.W. Bradeen, „Casualty Lists", 1, 2 şi 3, şi *Agora*, XVII.

21 *Agora*, XVII, no. 23, *hopl* [*itai*].

22 Vezi, mai jos, studiul „Retete greceşti pentru adolescenţi", p. /224./ Acelaşi lucru îl demonstrează, în privinţa decorului figurat pe vase, o cercetare în curs a lui F. Lissarague.

23 F. Hiller von Gaertringen, „Voreuklidische Steine", p. 668.

24 Cf. IG I² 79.

25 IG I² 948; alte exemple, tot în legătură cu localităţi de graniţă, la D.W. Bradeen, „Casualty Lists", 3, p. 150.

26 Arist., *Pol.*, VII, 1330 a 20.

27 Thuc., 4, 101, 2; cf. N. Loraux, *Invention*, p. 34.

28 Textele la F. Lammert, *Katalogos*. Demosth., 13, 167, 4 mai cunoaşte încă soldaţi „în afara catalogului".

29 Despre rolul acestui monument ca centru al vieţii civice cf. P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 72; pentru dată, v. *infra*, „O enigmă la Delfi", n. 10.

30 Aristoph., *Pax*, 1181.

31 *Ibid.*, 1171.

32 Lysias, *Pentru un soldat*, 15.

33 G. Glotz, *Histoire grecque*, II, p. 342.

34 Thuc., 2, 13.

35 Thuc., 2, 34.

[36] Precizările necesare la N. Loraux, *Invention*, p. 23.

[37] Hdt., 7, 9; cf. şi locul delimitat al luptei legendare între Nestor şi Eurythalion, ap. Ariaithos din Tegeea, *F. Gr. Hist.*, 316, fr. 1 (Jacoby). Comentariul textului lui Herodot la Y. Garlan, *Poliorcétique*, p. 20—22.

[38] V. Y. Garlan, *ibid.*, mai ales p. 106—108.

[39] Thuc., 3, 96—98.

[40] 2, 39; cf. N. Loraux, *Invention*, p. 152—153.

[41] *Aristoteles*, I, p. 191.

[42] Plat., *Leg.*, IV, 707 a—d.

[43] Textele sînt reproduse şi comentate de R. Meiggs şi D.M. Lewis, *Selection*, no. 26, cu bibliografie; articolul esenţial este cel al lui P. Amandry, „Épigrammes de Marathon"; v. *infra*, „o enigmă la Delfi", n. 71.

[44] Cea mai bună reconstituire mi se pare a fi cea a lui W.K. Pritchett, *Marathon*, de completat pentru topografie de studiul aceluiaşi autor, „Marathon revisited". V. şi analiza lui J. Labarbe, *Loi navale*, p. 162—172. Pentru tradiţie, N. Loraux, „Marathon".

[45] Aristoph., *Vesp.*, 1081—1083. Pentru armamentul hopliţilor de la Maraton, destul de complet evocat de stela hoplitului Aristion, cf. W.K. Pritchett, *Marathon*, p. 172—174.

[46] De unde expresia proverbială *choris hippeis*, „fără cavalerie", culeasă de lexiconul *Souda;* cf. W. K. Pritchett, *Marathon*, p. 170—172.

[47] Pollux, 8, 108 [*naucrariile* erau vechi circumscripţii teritoriale ale Aticii pre-clisteniene — *n.tr.*].

[48] K.J. Beloch, *Geschichte*, II, 1, p. 21; II, 2, p. 80.

[49] Paus, . 1,'32, 3; 7, 15, 7. Cf. K.W. Welwei, *Unfreie*, p. 22—35 şi 41.

[50] J. Labarbe, *Loi navale*, p. 170.

[51] Hdt., 6, 111; despre prioritatea aripii drepte v. *supra*, „Epaminondas pitagoreu".

[52] Plut., *Quaest. conv.*, 628 a — 629 a.

[53] Cf. Ch. Habicht, „Falsche Urkunden", p. 20.

[54] Cf. W.K. Pritchett, *Marathon*, p. 147—148 şi n. 79.
[55] V. discuţia la J. Labarbe, *Loi navale*, p. 162—168.
[56] Id., *ibid.*, p. 199—211 [Este vorba de celebra împrejurare care i-a permis lui Temistocle să construiască flota Atenei: descoperirea neaşteptată a unui bogat filon argentifer la Laurion. După tradiţie, venitul suplimentar ar fi trebuit să fie împărţit în mod egal de toţi cetăţenii, dar Temistocle a izbutit să-i facă pe atenieni să renunţe la distribuţie în favoarea construirii de triere — *n.tr.*].
[57] J. Labarbe, *Loi navale*, p. 199—211.
[58] În legătură cu cele două concepte, v. R. Goosens, *Euripide*, p. 556 — 559 şi Cl. Mossé, *Fin*, p. 251—253.
[59] Cf. Lysias, *Pentru Polystratos*, 13.
[60] V. de ex. Arist., *Pol.*, V, 1303 a 9—10, care explică decadenţa ateniană prin dispariţia notabililor, *gnorimoi*, care mai formau încă în vremea războiului peloponesiac corpul hoplitic; v. şi Arist., *Const. Ath.*, 26, 1; cf. P. Spahn, *Mittelschicht*, mai ales p. 7—14.
[61] J. Labarbe, *Loi navale*, p. 182.
[62] Id., *ibid.*, p. 188.
[63] Hdt., 9, 28—29 cu comentariul lui J. Labarbe, *Loi navale*, p. 190.
[64] V. *supra*, „Epaminondas pitagoreu", p. /137/.
[65] Xen., *Hell.*, 7, 5, 23.
[66] Thuc., 1, 142.
[67] Thuc., 1, 71.
[68] Isocr., *Panath.*, 116.
[69] Thuc., 1, 142.
[70] Thuc., 6, 43; distincţia între aceşti hopliţi şi cei înscrişi în „catalog" rămîne, totuşi, în vigoare. Harpocration, *s.v. thetes kai thetikon*, citează un fragment din Antiphon („spune să-i facă pe toţi teţii hopliţi") fără să putem şti cine e subiectul frazei şi care sînt implicaţiile ei. Oricum, în timpul războiului peloponesiac e vorba de un fapt recent, cîtă vreme în *Comesenii* lui Aristofan, citaţi în aceeaşi rubrică, el este subiect de discuţie.

[71] Aristoph., *Acharn.*, 502—508 cu comentariul lui J. Taillardat, *Images*, p. 391—393.

[72] Cf. Thuc., 2, 13.

[73] Thuc., 4, 90 şi 94. E vorba desigur de cetăţeni din cetăţile aliate, prezenţi atunci la Atena; M. Clerc, *Métèques*, p. 43, o presupusese, Ph. Gauthier, „Xenoi", p. 51—52, a demonstrat-o. Cu privire la meteci şi serviciul hoplitic, v. acum D. Whitehead, *Metic*, p. 82—86.

[74] Cf. Xen., *Hell.*, 1, 6, 24; inscripţii IG I[2] 1951 nu este, cum s-a crezut şi cum scriam şi eu, o listă de căzuţi de la Arginuse, cu un catalog naval: cf. Y. Garlan, „Esclaves grecs 1", întemeindu-se pe o disertaţie inedită a lui D.R. Laing.

[75] Lycurg., *C. Leocrat.*, 41, comentează şi deplînge incorporarea sclavilor şi străinilor: cei dintii sînt eliberaţi, unii dintre străini sînt naturalizaţi, în timp ce sint reabilitaţi cetăţenii loviţi de *atimia* (moarte civică); v de asemenea, despre acelaşi episod Hyperid., fr. 27—29 (Jensen).

[76] A. Plassart, „Archers".

[77] În 424, Atena nu avea, şi nu avusese niciodată, trupe uşor înarmate antrenate de luptă (cf. Thuc., 4, 94).

[78] În expediţia din Sicilia, prăştierii sînt rodieni, o parte din arcaşi sînt cretani, iar trupele uşor înarmate sînt megariene (Thuc., 6, 43).

[79] În Sicilia, atenienii au nici mai mult, nici mai puţin de 30 de călăreţi. Pentru evoluţia cavaleriei ateniene rămîne esenţială cartea lui A. Martin, *Cavaliers*; v. şi J.K. Anderson, *Horsemanship*, p. 140—154 şi, pentru o viziune de ansamblu asupra sec. IV, *Theory*.

[80] Acum apar specialiştii în chestiuni militare, cum sînt sofiştii Euthydemos şi Dionysodoros, menţionaţi în dialogurile lui Xenofon şi Platon.

[81] Mă mulţumesc să trimit la cartea lui H.W. Parke, *Mercenary Soldiers* şi la studiul lui A. Aymard, „Mercenariat".

[82] Y. Garlan, *Poliorcétique*, p. 156—159.

[83] Dem., *Philipp.*, 3, 47—50.

84 Aristoph., *Cav.*, 576–580.

85 Plat., *Laches*, 181 e — 184 c.

86 În mod semnificativ, Socrate consideră lupta hoplitică *(hoplitikon)* tocmai ca fiind o parte doar a artei militare *(Laches*, 191 d).

87 Aceasta fusese purtarea lui Socrate la Delion, alături de Laches tocmai (Plat., *Symp.*, 221 a—b).

88 *Laches*, 190 e — 191 c. În subtextul dialogului există, desigur, o aluzie la Herodot, atît în ce-i priveşte pe sciţi (4, 120—127) cît şi în privinţa idealului spartan (7, 104 şi 9, 71); vezi pentru aceste texte F. Hartog, *Miroir*, şi N. Loraux, „Belle Mort".

89 Plat., *Leg.*, IV, 706 b—c.

90 *Ibid.*, 707 a—b.

91 Plat., *Rep.*, II, 574 a—d; v. *infra*, „Studiu de ambiguitate", p. /343/.

92 Plat., *Crit.*, 112 b; cf. *infra*, „Atena şi Atlantida", p. /403/.

93 Plat., *Legi*, VII, 795 d — 795 d; v. *supra*, „Epaminondas pitagoreu", p. 116 şi studiul lui P.M. Schuhl, „Main droite", 2.

94 *Aristoteles*, I, p. 193—194; cf. Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 7—17.

95 L. Robert, *Études*, p. 306.

96 V. *infra*, „Vînătorul negru", p. /78—81/, cu bibliografie.

97 Aesch., *Amb.*, 167; Eschine a servit ca *peripolos*, adică în garnizoanele din teritoriul atic.

98 L. Robert, *Études*, p. 296—307; bibliografia ulterioară la Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 110—113; v. iarăşi *infra*, „Vînătorul negru"; p. /177/, n. 1.

99 H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 308; cf. şi R. Merkelbach, „Aglauros"; despre sanctuar, v. J. Bousquet, „Aglaurides", p. 664.

100 În afara cărţii lui Jeanmaire, *Couroi*, trebuie să amintim studiul fundamental al lui P. Roussel, „Principe d'ancienneté".

101 Demosth., *Amb.*, 303. Despre ansamblul acestor „documente" produse de istoriografia sec. IV, trimit încă o dată la Ch. Habicht, „Falsche Urkunden".

[102] Totuşi, efebii nu învaţă numai să „lupte ca hopliţi, ci şi să tragă cu arcul, să arunce suliţa, să manevreze catapulta" (*Arist.*, *Const. Ath.*, 42, 3). Inovaţiile de la finele sec. V şi din sec. IV se reflectă deci în serviciul efebic.

[103] Arist., *Const. Ath.*, 42, 4.

[104] O altă categorie căreia statul îi furniza armele erau orfanii de război (cf. Plat., *Menex.*, 248 2 — 249 d); G. Mathieu, „Éphébie", a insistat cam prea mult asupra importanţei acestei instituţii la originile efebiei din sec. IV. Un nou document a fost publicat de R. Stroud, „Theozotides"; cf. N. Loraux, „Thucydide", p. 61—64.

[105] Arist., *Const. Ath.*, 42, 5 [fiicele epiclere sînt fiicele unice moştenitoare ale unui patrimoniu funciar cetăţenesc — *n.tr.*].

[106] V. P. Roussel, „Compte Rendu A. Brenot".

[107] Hdt., 7, 144 cu explicaţia lui J. Labarbe, *Loi navale*, p. 61—73.

[108] Cf. J. Labarbe, *ibid.*, şi Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 51—60.

[109] Paralelismul e clar stabilit pentru sec. IV: cf. de ex. Isaios, 2, 14, unde un copil adoptat explică în ce fel i-a fost reglementată situaţia de către tatăl adoptiv: „M-a introdus în fratria lui în prezenţa acestor oameni, m-a înscris în dema şi în confreria lui".

[110] [Fratria este o instituţie arhaică, grupînd la origine pe descendenţii unor grupuri de familii înrudite — *n. trad.*] Studiul fundamental este acum teza lui D. Roussel, *Tribu*, p. 93—157. Esenţialul din bibliografia anterioară la C. Rolley, „Thesmophorion". Arătînd că nimic nu ne îngăduie să identificăm o eventuală fratrie anterioară constituirii cetăţii pornind de la fratria civică, D. Roussel mi-a confirmat neîncrederea manifestată deja în legătură cu teorii ca acelea ale Margheritei Guarducci, *Fratria*, I şi II.

[111] M. Guarducci, *Fratria*, I, p. 17: „Organism desprins din trunchiul comun al statului".

[112] Cf. A. Andrewes, „Philochoros" [Regulile de cetăţenie la care se referă textul sînt cele stabilite prin legea adoptată din iniţiativa lui Pericle, în 451 î.e.n., şi care limita drastic dreptul de cetăţenie atenian la bărbaţii născuţi din tată cetăţean atenian şi mamă — fiică de

cetăţean atenian; corelaţia acestei limitări severe cu privilegiul maxim al cetăţenilor, egalitar distribuit în cadrul corpului civic atenian astfel definit, e caracteristică democraţiei radicale din epoca lui Pericle — *n. trad.*].

[113] IG II[2] 1237 = *Syll.*[3], 921. Demontionizii erau o fratrie cu sediul în dema Dekeleia; v. acum D. Roussel, *Tribu*, p. 141—147, care însă nu abordează problema ridicată aici.

[114] *Syll.*[3], 921, r. 26—28. A. Andrewes a încercat să dovedească, cu argumente demne de toată atenţia, că această *diadikasia* (judecată de admitere) avea ceva excepţional şi că nu caracteriza toate fratriile, fiind extraordinară chiar în cazul la care se referă documentul citat („Philochoros", p. 3). Dar cum să înţelegem termenul *to loipon*, „de acum înainte", dacă regula fixată nu are — cum socoate Dittenberger — o valabilitate generală? Oricum ar sta lucrurile, această regulă, adoptată în 396/395, va fi abrogată către 350 (cf. amendamentul lui Menexenos, r. 115—126).

[115] Cf. J. Labarbe, „Courcion".

[116] Hesych., s.v. *Oinisteria;* Pollux, 6, 22; Photios, s.v. *Oinisteria* sărbătoarea Oinisteriilor avea probabil loc cu prilejul Apaturiilor (cf. L. Deubner, *Feste*, p. 233, cu rezervele lui Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 63—64.)

[117] Participanţii la sărbătoarea Apaturiilor sînt caracterizaţi prin capul ras (cf. Xen., *Hell.*, 1, 7, 8) dar semnificaţia acestei mărturii nu e limpede.

[118] *Etym. Magn.*, *s.v.* *Apatouria.*

[119] *Id.*, 1, 362—363. Cf. A. Andrewes, „Phratries", care face din fratrie o creaţie a statului aristocratic din sec. IX şi VIII.

[120] Textul esenţial e cel al lui Hellanikos, *F. Gr. Hist.*, 323 a, fr. 23 (Jacoby). Toate celelalte izvoare cunoscute mie sînt citate *infra*, „Vînătorul negru", n. 19.

[121] H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 382.

[122] Citat de Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 113, 119—120.

123 O.W. Reinmuth, „Ephebic Inscriptions", p. 228, 224 şi Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 271.

124 Nu putem încheia aceste pagini înainte de a aminti cu cîtă fermitate definea Max Weber cetatea antică, în opoziţie cu oraşul medieval, ca o asociaţie de războinici (*The City*, p. 196—226). Orice ar spune altminteri D. Roussel, (*Tribu*, p. 123 şi 131, n. 2) n-am sugerat în nici un fel, pe urmele lui Max Weber, că „cetatea ar fi la origine o instalare militară a unor oameni pregătiţi pentru război".

2. VÎNĂTORUL NEGRU ŞI ORIGINEA EFEBIEI ATENIENE*

Înainte, şi încă şi mai mult după descoperirea *Constituţiei ateniene*, a avut loc o dispută asupra efebiei ateniene. Acest „serviciu militar" de doi ani, descris de Aristotel în capitolul 42 al manualului său, este oare o creaţie cu totul artificială a politicii lui Lykourgos (teza lui Wilamowitz) sau, dimpotrivă, o instituţie de origine veche, chiar foarte arhaică, pe care savanţii secolului XIX o comparau cu cripţiile spartane?

Disputa s-a învechit acum şi, după descoperirile şi analizele din ultimii 30 de ani, toată lumea cade uşor de acord în două privinţe[1].

1. Efebia din vremea lui Lykourgos nu e o instituţie veche în toate amănuntele sale. Omul politic atenian a reglementat şi a raţionalizat stări de lucruri care puteau fi anterioare.

2. Efebia îşi află obîrşia în practici mai vechi de ucenicie, prin care tinerii îşi deprindeau viitorul rol de cetăţeni şi capi de familie — de membri, aşadar, ai comunităţii. Abia dacă mai este nevoie să amintim importanţa etnologiei com-

parate în această descoperire a riturilor antice de inițiere. Încă în 1913, Henri Jeanmaire se sprijinea pe aceasta[2]. Ceva mai tîrziu P. Roussel comenta o indicație a lui Aristotel. Se știe, anume, că efebii „nu puteau compare în justiție nici ca pîrîți, nici ca reclamanți, cu excepția cazurilor de revendicare a unei succesiuni, a unei fiice epiclere sau a unui sacerdoțiu familial". Explicația lui Aristotel este simplă: efebii nu trebuie să fie distrași de la îndeplinirea obligațiilor lor militare; explicația nu e valabilă însă decît pentru vremea lui, și Roussel scria: „Efebia e cu totul altceva decît un stagiu militar. Este perioada de tranziție între copilărie și participarea integrală la viața socială /.../ Segregarea tinerilor, în perioada care precede agregarea lor definitivă în grupul social, este un fapt atît de bine atestat în diferite societăți și chiar în Grecia — la lacedemonieni, încît sîntem îndemnați să-i regăsim și aici urmele"[3].

Pentru tînărul cetățean, „agregarea definitivă" îmbracă două forme esențiale: căsătoria și participarea în falanga hopliților, în armată sau în flotă. Atita timp cît aceste două condiții, și mai ales, în Atena clasică, cea de-a doua, nu sînt îndeplinite, în situația tînărului față de cetate rămîne un rest de ambiguitate: el este și nu este în interiorul cetății.

Această ambiguitate este izbitor ilustrată de poziția pe care o ocupă efebul în spațiul cetății, fiind de la bun început admis că acest spațiu simbolic nu coincide întotdeauna cu spațiul real. Cînd Eschine evocă propria sa generație efebică, în jurul anilor 370, el precizează că a slujit vreme de doi ani ca „*peripolos* al acestui teritoriu", după sfîrșitul copilăriei[4]. Etimologic, *peripolos* înseamnă cel care se învîrte în jurul (cetății) și, cînd Platon va imita în *Legi* instituția efebică, el îi va pune să se învîrtă în jurul cetății sale, mai întîi într-un sens, apoi în celălalt, în regiunile de graniță, pe *agronomoi*[5]. În secolul IV, efebul *peripolos*[6] staționează în mod

obișnuit în fortărețele de graniță: Panacton, Dekeleia, Rhamnous, etc. Serviciul militar normal, se va spune, pentru tinerii ușor înarmați[7], care nu sînt mobilizați decît în cazuri excepționale pentru campanii[8], și cînd sînt, joacă în chip firesc rolul de patrulă, unul din cuvintele prin care se poate traduce *peripolos*. Fie; numai că acești tineri sînt asociați cu străinii sau cu atenienii care au dobîndit de curînd drepturi cetățenești. Eschine însuși a servit în rîndurile acestor *peripoloi* și participă apoi, în calitate de *neos*, la o expediție externă împreună cu tineri de vîrsta lui și cu mercenari[9]. Tucidide vorbește în două rînduri de *peripoloi*, o dată asociindu-i, în 425, cu plateenii — cu atenienii recenți, așadar — într-o ambuscadă lîngă Nisaia, a doua oară menționînd că asasinul lui Phrynichos, în 411, era un *peripolos*, în vreme ce complicele lui era un argian. Alte izvoare precizează, de altminteri că cei doi ucigași ai lui Phrynichos erau străini[10]. Același cuvînt putea deci desemna deopotrivă pe viitorii cetățeni ai Atenei și pe străinii în slujba acesteia. Și unii și ceilalți sînt în *marginea* cetății, dar marginalitatea efebilor este, evident, provizorie. Raporturile lor cu lumea frontierelor sînt complexe. În calitate de tineri soldați, ei ocupă efectiv *zona de frontieră* a cetății, materializată prin forturile de graniță. Așa se întîmplă și în Creta, unde inscripțiile — jurămîntul din Dreros, de pildă — indică o distincție netă între tinerii care ocupă *phrouria*, *ourcia*, adică fortificațiile și zonele de graniță, și cetățenii cu drepturi depline[11]. Tinerii ce presteazä jurămîntul care îi va face să devină hopliți iau drept martori *pietrele de hotar* care separă cetatea de vecinii ei, și acestor pietre de hotar le sînt asociate lanurile de grîu și orz, viile, măslinii și smochinii, adică lumea pămîntului cultivat.

O scurtă digresiune referitoare la un text poetic, de proveniență non-ateniană, ne va îngădui poate să explicăm mai

dar lucrurile. Cea mai frumoasă evocare a efebului grec ca personaj dublu este, poate, Iason din *Pitica* a IV-a a lui Pindar. Pelias, bătrînul rege din Iolcos, „știa dintr-un oracol că va trebui să piară fie de mîna nobililor fii ai lui Eol, fie de uneltirile lor necruțătoare"[12]. Fusese prevenit „să se ferească înainte de toate de cel cu un singur picior încălțat", care va trece „din ascunzișul abrupt" pe „țarinile deschise, la vedere" și asta „*fie că ar fi străin, fie că ar fi din cetate*"[13]. Iason vine, într-adevăr, din ținutul îndepărtat unde a fost crescut, în mijlocul naturii sălbatice, de către centaurul Chiron împreună cu fiicele sale; străin, așadar, și primit ca atare, dar și cetățean, adresîndu-se în această calitate compatrioților săi[14], efeb de douăzeci de ani împliniți, om dublu, cu două sulițe, îmbrăcat și cu haina obișnuită a magneților și cu blana de panteră a sălbaticului[15]. Pletele pe care efebul atenian și le taie ca semn al vîrstei virile îi flutură încă pe umeri[16]. Iason e un adolescent întîrziat: nu sîntem în miezul unei realități sociale, ci al mitului.

La Atena, această ambiguitate a statutului de efeb, ca realitate socială de astă dată, este într-un anume sens dedublată.

Cum bine a înțeles-o J. Labarbe[17], în marginea efebiei oficiale, înscrise în cadrul instituțional al cetății, dăinuie o efebie mai arhaică, reprezentată de admiterea în fratrie; de unde expresia *epi dietes hebesai*, care înseamnă și „a fi efeb" în sensul civic al cuvîntului, adică avînd 18 ani, și „a fi atins vîrsta *hebei*, adică fiind de doi ani efeb. J. Labarbe a arătat limpede că această primă efebie era consacrată de sacrificiul numit *koureion*, jertfă a unui animal însoțită de tăierea pletelor la vîrsta de 16 ani. Adaug că, măcar într-un caz, cel care ne e cunoscut din „Regulamentul Demontionizilor"[18], admiterea în fratrie nu e pronunțată decît după o fază de latență de un an urmînd consacrării pletelor.

Acest sacrificiu se făcea cu prilejul sărbătorii *Koureotis*, adică în a treia zi a marilor sărbători ioniene ale fratriilor, *Apatouria*, în luna Pyanepsion (octombrie) — lună caracterizată printr-o serie de serbări, bine definite mai ales de Jeanmaire, ca sărbători ale *întoarcerii* tinerilor după campaniile războinice din lunile de vară.

Tocmai studiind mitul etiologic al sărbătorii Apatouriilor am fost adus să formulez reflexiunile care fac obiectul prezentei investigații.

Acest mit e cunoscut dintr-un foarte mare număr de texte, din secolul V i.e.n. pînă la Psellos și Tzetzes, care nu fac, bineînțeles, altceva decît să repete știri din izvoare mai vechi. În general, nu e vorba de texte ale istoriei sau literaturii majore. Alături de aluzii la Strabon și Pausanias, regăsim acest mit la Conon, foarte obscur mitograf din vremea lui Augustus, la Polyainos, la Frontinus. În rest, e vorba de scholii sau articole de lexic[19]. În starea în care se prezintă textele, nu poate fi vorba să distingem între versiuni mai vechi și mai noi pentru a reconstitui istoria mitului. Voi povesti deci întîmplările, distingînd între principalele variante.

Sîntem la hotarul între Atica și Beoția, într-o *eschatia*, cumva „la capătul pămîntului", într-un ținut muntos și ostil din acelea care mărginesc teritoriile cetăților; ținut de vînători și păstori, ținut de hotar veșnic disputat[20], a cărui existență e necesară pentru cetate, dacă n-ar fi decît pentru a-și antrena tinerii oșteni în confruntări al căror caracter ritual a fost dovedit de A. Brelich[21]. Izbucnește un conflict între atenieni și beoțieni, conflict al cărui obiect îl fac fie Oinoe și Panacton, fie Melainai (demă de frontieră). Ephoros, citat de Harpocration, spune că acest conflict este *hyper tes Melanias choras*. Notez doar, în legătură cu Panacton, că acolo se desfășura un sacrificiu anual cu prilejul Apatouriilor[22]. Din partea beoțienilor, regele Xanthos sau Xanthios — „cel blond", adică — din partea ateniană, regele Thymoites,

ultimul dintre urmaşii lui Tezeu, hotărăsc să rezolve conflictul printr-o *monomachia*, un duel. Dar Thymoites nu intră în luptă (fiind prea bătrîn, precizează unul dintre scholiaştii *Păcii* lui Aristofan precum şi cel al lui Aelius Aristide). Un alt campion al atenienilor se oferă, în schimbul făgăduielii de a moşteni tronul, ne spun cîteva texte: este Melanthos (sau Melanthios): Negrul va lupta deci împotriva Bălaiului.

Brusc, după începerea luptei, Melanthos exclamă: „Xanthos, nu respecţi regula, e cineva care luptă alături de tine!". Surprins, Xanthos se întoarce şi Melanthos profită de ocazie şi-l ucide. Ce s-a întîmplat de fapt? Textele variază. După unii (Polyainos, Frontinus), e vorba de un şiretlic pe care Halliday[23] îl compară cu cel al lui Tom Sawyer, eroul lui Mark Twain, care strigă „uită-te în spate, mătuşico!" şi astfel scapă de lovitura de băţ pe care i-o destina mătuşa. Alt text, Lexicon Seguieranum, îl face pe Melanthos să se roage lui Zeus Apatenor; cele mai multe, însă, vorbesc de intervenţia unui Dionysos anume, zeu nocturn îmbrăcat în piele de capră neagră, *nykterinos kai melanaigis*, la care pare a face aluzie Plutarh[24] şi al cărui mit întemeia un cult tocmai la Eleutherai, în aceasta zonă de graniţă. Oricum, Melanthos biruitor devine rege al Atenei.

În toate aceste cazuri, sărbătoarea Apatouriilor este explicată printr-un joc de cuvinte etimologic: ea comemorează acea *apate*, şiretlicul atribuit fie lui Dionysos, fie lui Zeus, fie lui Melanthos[25], în pofida faptului că scholiastul *Acharnienilor* lui Aristofan, (ca şi gramaticul pe care-l urmează lexiconul *Souda*) cunosc explicaţia aproape corectă: *Apatouria: Homopatoria.* Noi considerăm că *a* iniţial din *Apatouria* este un *alpha copulativum* şi facem, deci, din sărbătoarea Apatouriilor serbarea celor ce au acelaşi tată, adică a fratriilor.

Fireşte, de multă vreme s-a încercat explicarea mitului. Întîi printr-o identificare istorică. De la cartea lui J. Toeph-

fer, *Attische Genealogie*[26], pînă la marele comentariu al istoricilor Atenei, datorat lui F. Jacoby, atare interpretări n-au încetat să se succeadă. Putem — ni se spune — să-l considerăm pe Melanthos personaj istoric real. Este un Neleid, tatăl lui Codros, acela care, printr-o altă *apate* (se deghizase în țăran) a izbutit să-i facă pe dușmani să-l ucidă și a dobîndit astfel, în conformitate cu un oracol, izbăvirea cetății. Melanthos este și „strămoșul" fratriei Medontizilor. S-a încercat și precizarea datei la care anecdota ar fi putut să se nască: „nu înainte de 508, scria în 1886 Wilamowitz, fiindcă abia de atunci se fixează frontiera atico-beoțiană[27]". Fără a nega caracterul mitic al narațiunii, Jacoby admite și el posibilitatea unei ciocniri de frontieră la originea povestirii[28].

Înaintea tuturor, însă, H. Usener — într-un curent de idei reprezentat de Mannhardt, de Frazer, de Jane Harrison — a încercat să dea mitului o explicație de ansamblu[29]. Lupta, observa el, se dă între cel Negru și cel Bălai. Unii autori antici au simțit-o deja: astfel, Polyainos citează sau inventă un oracol premergător confruntării: „După ce a pus la cale uciderea Bălaiului, Negrul a luat în stăpînire *Melainai*, ținutul negru". Usener a făcut din această luptă o reprezentare figurată, o întrecere rituală între iarnă și vară. Această interpretare, acceptată de Farnell, Cook, H.G. Rose și de mulți alții[30], nu explică deloc ceea ce se cere a fi explicat: legătura între luptă și sărbătoarea Apatouriilor. Același lucru se întîmplă și atunci cînd Nilsson, într-o variantă a aceleiași teorii, face din acest *agon* legat de cultul lui Dionysos o formă primară de tragedie[31]. Mult mai tîrziu, Henri Jeanmaire avea să dea o interpretare cu totul diferită acestui mit[32]. El vedea, în esență, în lupta între Melanthos și Xanthos, o întrecere rituală, urmată poate de o procesiune (căci, la Pausanias, numele de Melanthos este înlocuit cu Andropompos, conducătorul procesiunii) prin care un candidat la suveranitate

își afirmă stăpînirea asupra unui teritoriu. Și, în fapt, regele ainienilor, Phemios, și-ar fi stabilit, după Plutarh[33], drepturile asupra văii fluviului Inachos într-un mod cu totul similar, printr-un duel cu *apate* aproape identic cu cel de care ne ocupăm. Ne putem gîndi și la faimosul și legendarul duel între Pittakos și Phrynon în timpul războiului pentru Sigeion, între atenieni și mitilenieni[34].

După știința mea, A. Brelich este singurul care a încercat să explice, în cîteva pagini ale cărții deja amintite, raportul care putea exista între mit și sărbatoarea Apatouriilor — sărbătoare a fratriilor, sărbătoare în timpul căreia efebii, jertfindu-și pletele, se înscriau în fratrii. El a subliniat frecvența luptelor de tineri în zonele de graniță, amintind că Dionysos Agencios (imberb) pe care îl identifică cu Dionysos Melanaigis, este numit *hebon*, adolescent; dar nu a mers mai departe cu explicația[35].

În ce mă privește, mi-au atras atenția trei serii de fapte care așteaptă o explicație.

1. Situarea la graniță a poveștii, corespunzînd situării la graniță a efebilor atenieni, care iau drept martori ai jurămîntului lor pietrele de hotar ale patriei.

2. Locul pe care îl deține șiretlicul, *apate*, în povestire. Cum se face că efebilor li se propune cumva ca model un comportament radical diferit de cel pe care jurămîntul li-l impune? De-o parte duelul și înșelăciunea, de cealaltă lupta hoplitică reală. În treacăt fie spus, numele însuși de Melanthos putea fi evocator pentru un cititor al lui Homer. Tot așa cum Dolon e lupul șiret din *Iliada*[36], Melanthios sau Melanthieus, este, în *Odiseea*, păstorul de capre trădător, iar sora lui este Melantho, slujnica trădătoare; tatăl lor se numește Dolios, șiretul[37].

3. M-a izbit, în fine, dominanta neagră a narațiunii: numele lui Melanthos, locul luptei, care e, în unele texte,

Melainai, epitetul lui Dionysos, Melanaigis. Or, această culoare a povestirii își găsește replica instituțională în viața efebilor atenieni. Aceștia purtau, măcar în unele împrejurări solemne, o hlamidă neagră, înlocuită în sec. II e.n., datorită generozității lui Herodes Atticus, cu un veșmînt alb[38]. Această generozitate dovedește, tocmai, că ritul nu mai era înțeles. P. Roussel, explicînd inscripția IG II[2] 3606, a arătat cîndva că această hlamidă neagră comemora „uitarea lui Tezeu, efebul prin excelență, care, la întoarcerea din Creta, nu schimbase pînza neagră a corăbiei"[39]. Etiologia nu e o explicație, și George Thomson explică veșmîntul negru al efebilor ca fiind un costum de recluziune rituală[40].

Această dominantă neagră este ceva cu totul singular. E de ajuns, de pildă, să consultăm conștiinciosul catalog al lui G. Radke[41] pentru a ne da seama cît poate fi de surprinzătoare o victorie rituală a negrului într-o sărbătoare celebrînd intrarea în colectivitate a tinerilor.

Pentru a încerca o delimitare mai utilă a problemelor, voi face un ocol în domeniul unei instituții adesea comparată cu efebia atică și care, în anume privințe — și în pofida faptului că se referă la un număr mult mai restrîns de tineri — este, efectiv, paralelă cu efebia: e vorba de criptia lacedemoniană. Izvoarele care ne informează despre această instituție sînt, cum se știe, puțin numeroase[42].

Că instituția este o pregătire în vederea vieții de ostaș ne-o spune textual scholiastul lui Platon; că acest antrenament este comparabil cu cel prin care treceau tinerii *peripoloi* atenieni este o deducție formulată încă din secolul trecut de Koechly și, încă și mai limpede de Wachsmuth, care nota, cu luciditate, că această ucenicie militară îmbracă la Sparta forma curioasă a vînătorii de hiloți[43].

Încă din 1913, într-un admirabil articol publicat în *Revue des Études grecques*, Henri Jeanmaire arăta, cu ajutorul com-

parației cu societățile africane, că trăsăturile fundamentale ale cripției (izolarea impusă unor grupuri de tineri în momentul pubertății, viața în brusă, omorul chiar a cărui victimă sînt hiloții) se regăseau în riturile de inițiere și în societățile secrete (oameni-lupi, oameni-panteră) din Africa neagră. Dar ce devine, în aceste condiții, rolul militar al cripției? Răspunsul lui Jeanmaire este categoric: „Întreaga istorie militară a Spartei protestează împotriva ideii de a face din hoplitul spartan un luptător care se strecoară prin desișuri, care se cațără pe stînci și pe ziduri". Și adaugă cu umor că, dacă într-adevăr criptia, cu exercițiile ei în zone muntoase și pe timp de noapte, ar fi fost un antrenament ostășesc, în bătălia de la Termopile, cărarea lui Efialtes ar fi fost mai bine păzită[11].

Jeanmaire avea, după părerea mea, foarte multă dreptate — și foarte puțină. Ce n-a observat el este faptul că, departe de a fi străină de viața hoplitului, criptia este o instituție simetrică și inversă în raport cu instituția hoplitică. Să facem un tabel al informațiilor pe care ni le transmit izvoarele. Hoplitului înarmat din creștet pînă-n tălpi i se opune criptul, *gymnos*, adică neînarmat (scholia la Platon) sau înarmat doar cu un mic pumnal (Plutarh). Oșteanului integrat în falangă i se opune luptătorul izolat sau trăind în grupuri mici. Tînărului care se cațără pe munți — războinicul de cîmpie; criptului care-și practică exercițiile în plină iarnă (Platon) i se opune războinicul care luptă în anotimpul cald, vara lui Tucidide; asasinului șiret al hiloților i se opune luptătorul leal exaltat de Tirteu; tînărului care luptă noaptea, bărbatul care luptă ziua. Criptul, ne spune scholiastul, mănîncă ce apucă, la întîmplare, fără să aibă timp probabil să gătească; hoplitul este prin excelență comesean al syssitiilor. Să mai adăugăm, în fine, că tinerii participanți la criptii frecventează locuri care vor deveni, într-un sens, frontiere ale teritoriului

duşman, cîtă vreme, printr-un rit comparabil cu cel al preoţilor *fetiales* de la Roma, eforii declară război hiloţilor[45].

Pe scurt, de partea hopliţilor, totul e ordine, *taxis*[46]; de partea criptului, totul e şiretlic, *apate*, dezordine şi neraţionalitate. În limbajul lui Lévi-Strauss, am putea spune că hoplitul este de partea culturii, a celor coapte, în vreme ce criptul este de partea naturii şi a celor crude — înţelegînd bine că această „natură", această latură „sălbatică" este ea însăşi organizată[47]. Această observaţie poate fi lesne extinsă. În Creta, grupurilor de tineri numite *agelai*, „turme de animale duse la păscut", li se opun *hetaireiai*, tovărăşiile bărbaţilor adulţi[48]. Comparaţia ar putea fi urmărită mai departe, dar cred că am citat destule elemente pentru a arăta în ce fel criptia dramatizează, prin inversiune, o inversiune pe care Lévi-Strauss ar numi-o logică, şi anume momentul în care tînărul spartan din elita societăţii părăseşte definitiv viaţa de copil. În cartea sa *Polarity and Analogy*, G.E.R. Lloyd a demonstrat în chip strălucit că principiul polarităţii juca un rol fundamental în raţionamentul gînditorilor greci din epoca arhaică. Cred, de altminteri, că putem extinde concluziile acestei cărţi şi la epoca clasică. Cum să-l înţelegem pe Tucidide, de pildă, fără a face apel la noţiunea de polaritate? Decizia raţională, *gnome*, se opune întîmplării *(tyche)* şi discursul — acţiunii, tot aşa cum caldul se opune recelui sau umedul — uscatului în cosmologia milesiană.

Obiectivul meu, în aceste pagini este, aşa cum s-a putut deja observa, să caut semne de polaritate nu în gîndirea exprimată sub forma cărţilor, ci în instituţiile sociale. Nu am a preciza aici dacă „gîndire" şi „instituţii" reprezintă în fapt o realitate unică, aceea a „spiritului uman", cum doreşte Lévi-Strauss.

În opinia mea, putem extinde şi generaliza rezultatele deja obţinute prin analiza criptiei. Trebuie să admitem, cred, că

la Atena, ca și în multe alte zone ale lumii grecești, la Sparta, în Creta — unde instituții foarte arhaice s-au păstrat pînă în plină epocă elenistică — trecerea de la copilărie la vîrsta adultă, a războiului și a căsătoriei, este dramatizată, și în rit și în mit, în termenii unei legi pe care am putea-o numi legea inversiunii simetrice. Multe fapte de acest gen au fost deja studiate în legătură cu „riturile de trecere" definite de Van Gennep în cartea lui din 1909[19].

Amintesc, de pildă, că la Argos, tinerele fecioare arborau o barbă falsă cu prilejul căsătoriei și că, la Sparta, în momentul nunții, tînăra „era încredințată unei femei numite *nympheutria* care o tundea chilug, o îmbrăca în haine și încălțări bărbătești și o punea să se culce pe rogojină, singură și pe întuneric"[50]. Paralelismul absolut al acestor fapte devine evident dacă ne amintim că, după Herodot[51], argienii adulți trebuiau să-și radă barba și spartiații să poarte plete lungi. Sîntem așadar în fața unui soi de dublă răsturnare.

Dar să ne întoarcem la Atena și la serbările „întoarcerii" care sînt caracteristice lunii Pyanepsion; serbări în care efebii joacă un rol important și care sînt, din punctul nostru de vedere, cu atît mai caracteristice cu cît sînt semnul, tocmai, al încheierii perioadei de ucenicie. În acest moment, probabil, prestau efebii faimosul lor jurămînt în sanctuarul Aglaurion și își primeau armele. La o dată foarte apropiată de Apatourii, în a șaptea zi a lunii Pyanepsion, avea loc sărbătoarea adesea studiată a *Oschophoriilor*[52]. Această serbare ne interesează cu atît mai mult cu cît mitul etiologic pe care se întemeiază ea este tocmai întoarcerea lui Tezeu după victoria asupra Minotaurului și situația „contradictorie" în care se află eroul, fericit de a fi învins dar îndoliat de moartea tatălui său[53]. Amintesc faptul că veșmintul negru al efebilor era socotit a comemora tocmai acest doliu.

Fără a încerca o analiză completă a tradițiilor — foarte diverse[54] — referitoare la această sărbătoare, voi accentua cîteva fapte, uneori neglijate.

1. Un rol esențial în sărbătoarea Oschophoriilor îl joacă un *genos* marginal, de frontieră, cel al „Salaminienilor" instalați la Atena. Acest *genos* furnizează, între altele, pe purtătorii de viță cu struguri, numiți oschophori[55].

2. Serbarea cuprindea întîi o *parapompe*, o procesiune care mergea din oraș la sanctuarul Atenei Skiras de la Phaleron. Cuvîntul *skiron* desemnează un pămînt calcaros și nerodnic, sau chiar ghipsul. Jacoby a arătat[56] că toponimele Skiras, Skiros, Skiron, s-au dat de obicei unor localități mărginașe, care au jucat sau joacă încă rolul de frontieră. Astfel, Skiras e unul din numele Salaminei, Skiron este situat pe vechea graniță între Atena și Megara etc. Procesiunea către sanctuarul Atenei Skiras era compusă din *paides*, în frunte cu *doi băieți deghizați în fete*[57], purtînd *oschoi*. Plutarh explică această travestire povestind că, între cele șapte fecioare duse de Tezeu în Creta, se aflau de fapt doi băieți îmbrăcați ca fetele[58]. Nu voi aborda aici problemele extrem de dificile pe care le ridică serbările în care intervine Atena Skiras: Oschophorii, dar și Skira, sau Skirophoria. Starea tradiției este atît de precară, încît informațiile sînt greu de repartizat între diferitele sărbători. Voi nota doar că Atena Skiras pare să fie strîns legată de obiceiul travestirii: la serbarea Skira hotărăsc Praxagora și prietenele ei din *Adunarea femeilor* a lui Aristofan[59] să se deghizeze în bărbați și să-și pună bărbi false — iar una din aceste femei e căsătorită tocmai cu un salaminian. De altă parte, Plutarh povestește[60] cum au cucerit atenienii Salamina (altfel spus Skiras) cu ajutorul unui travesti feminin, ceea ce „motiva" o ceremonie anuală pe promontoriul Skiradion.

Paralel cu *parapompe* și cu travestirea copiilor purtători de ciorchini, Oschophoriile comportă și o întrecere la alergări, un *agon* sau *hamillos* rezervat efebilor, și despre care sîntem informați mai ales prin textul lui Proclos[61]; întrecerea pleca de la templul lui Dionysos, ajungînd pînă la Phaleron. Se întreceau fie doi reprezentanți ai fiecărui trib între ei, fie doi reprezentanți ai fiecărui trib împreună. Cîștigătorul bea *pentaploa*, amestec de ulei, vin, miere, brînză și făină. După ceremoniile de la Phaleron, care comportau, între altele, rituri de recluziune și de *deipnophoria*, un *komos* precedat de libații se întorcea la Atena. Crainicul, ne spune Plutarh, nu era încununat; bastonul lui, în schimb, era; strigătele de bucurie, *eleleu*, alternau cu cele de jale, *iou*, *iou*, comemorînd moartea lui Egeu[62].

Oschophoriile se întemeiază deci pe o serie de antiteze. Cea mai evidentă este opoziția între virilitate și feminitate; ea apare în *procesiune*, dar și în antiteza între procesiunea cu băieți deghizați în fete și alergarea efebilor.

Întrecerea la alergare este, într-adevăr, prin excelență virilă. În Creta, *dromeus* (alergătorul) este bărbatul adult[63]; la Lato, a ieși din *agela* copiilor pentru a deveni bărbat se spune *egdramein* („a pleca în fugă")[64]. Un *apodromos* este, ne spune, Aristofan din Bizanț[65], un tînăr care nu participă încă la întrecerile de alergare comune. Cursa oschophoriilor își găsește, de altminteri, paralela în Staphylodromiile din sărbătoarea lacedemoniană Karneia (sărbătoarea fratriilor) și care sînt o întrecere de alergare la care participă cinci tineri neînsurați din fiecare trib[66].

În fine, bucuria se opune doliului, cum o atestă textul lui Plutarh, socotit pe nedrept, cred, a fi doar o interpretare tardivă.

Este, de altminteri, bine cunoscut faptul că travestiul feminin pe care îl regăsim în procesiunea Oschophoriilor a fost pentru societățile arhaice grecești — ca și pentru alte

societăți — un mijloc de dramatizare a accesului tînărului la vîrsta virilă, a căsătoriei. Exemplul clasic, în mitologia greacă, este cel al lui Ahile la Skiros, deghizat în fată, dar neputînd rezista la vederea unei arme[67]. Putem însă socoti că nu atît travestirea în sine, cît antiteza pe care aceasta o pune în joc este importantă. Opoziția clar/obscur, de exemplu, e tot atît de semnificativă: tinerii înainte de vîrsta adult. sînt numiți uneori *skotioi*, obscurii[68], în vreme ce adolescenții din Oschophorii sînt *eskiatrephomenoi*, hrăniți în umbră[69]. În Creta, ceremoniile de inițiere în vîrsta virilă par a fi fost marcate, atît la Malla cît și la Dreros, de un rit de nuditate care precede conferirea armelor hoplitice. Tinerii în ajunul încorporării sînt numiți *azostoi* (cei „fără arme" explică Hesychios) sau *panazostoi* (cei cu totul lipsiți de arme) la Dreros; tot ei se numesc, la Malla ca și la Dreros, *egdyomenoi*[70], „dezbrăcații", în sens de dezarmați. Tot așa, la Phaistos există o sărbătoare numită Egdysia, a cărei etiologie e povestea unei fete devenită băiat, ceea ce stabilește legătura între cuplul *fată-băiat* și cuplul *gol-înarmat*[71].

Nu e inutil să amintim în sfîrșit, că practicile inițiatice cretane se leagă neîndoielnic de faptele analizate aici: e de-ajuns să amintim celebrul text al lui Ephoros[72] despre *harpagè* și recluziunea *la țară*, pentru *vînătoare*, a tînărului cretan. Abia la întoarcerea în oraș, el va primi armele care îl transformă în hoplit.

Ajung, în fine, la tema vînătorii care figurează deopotrivă în titlul studiului și cărții de față, rămînîndu-mi să explic și, dacă e cu putință, să justific sensul acestui titlu.

Vînătoarea, cum a reamintit-o P. Chantraine[73], este în chip esențial legată de *agros*, adică de zona situată dincolo de cîmpul cultivat, în acele *eshatiai* care mărginesc teritoriul cetăților grecești. Efebul lui Platon se numește *Agronomos*, cel care apără regiunile de hotar[74]. Vînătoarea este, pe de altă parte, activitatea esențială a eroilor, acești efebi „model",

în aşa măsură încît F. Orth, autorul articolului *Jagd* („Vînătoare") din *Pauly-Wissowa*[75], a putut să scrie că, aşa cum se înţelege de la sine, toţi eroii sînt vînători şi toţi vînătorii—eroi. Într-un sens, vînătoarea se situează integral de partea sălbăticiei, a crudului, a nopţii[76] — tehnica tinerilor *kryptoi* lacedemonieni e o tehnică de vînătoare — dar numai într-un sens, căci trebuie imediat să introducem cîteva distincţii.

Voi porni de la un text bine cunoscut despre educaţie al lui Platon, la sfîrşitul *Legilor*[77], Platon va introduce el însuşi, urmînd tehnica pusă la încercare încă în *Sofistul*, o serie de distincţii. De fiecare dată, el distinge între latura stîngă, cea rea, şi latura dreaptă. Fiindcă utilizează plasa, pescuitul se află integral de partea stîngă. Locuitorii cetăţii ideale se vor limita deci la vînătoarea şi capturarea animalelor de uscat. Dar şi aici se impune o distincţie: se vor exclude vînătorile nocturne, precum şi cele utilizînd plase şi capcane. Singura admisibilă este vînătoarea conformă, într-un fel, cu morala călăreţului şi hoplitului (vînatoarea păsărarului e, totuşi, tolerată, dar numai dincolo de cîmpul cultivat şi la munte, *en agrois kai oresin)*, vînătoarea cu urmărire sau cu suliţa, cea în care îţi întrebuinţezi propriile mîini. „Dar vînătorului nocturn, care se încrede doar în plase şi laţuri, să nu-i fie îngăduit să vineze nicăieri şi de către nimenea..."

Bineînţeles că, în faţa unui asemenea text, trebuie să avem în vedere ceea ce aparţine tehnicii platonice a dihotomiei şi moralismului lui Platon. Trebuie, poate, să avem în vedere şi moralismul lui Pindar evocîndu-l pe Ahile care ucidea cerbii fără cîini, fără şiretlic şi fără plase, fiindcă îi întrecea în fugă[78], deşi aceasta ne apropie de sus-menţionatul *dromeus* cretan.

În fapt, mai multe texte opun o vînatoare adultă, utilizînd nu plasa ci suliţa, vînătoare diurnă, uneori colectivă şi ţinînd de morala hoplitică, unei vînători a celor foarte

tineri — vînătoare nocturnă și neagră, utilizînd înainte de toate plasa. Prototipul eroic al vînătorii colective, este, bineînțeles, vînătoarea de la Calydon, răpunerea faimosului mistreț negru. Or, așa cum s-a observat, „folosirea plaselor nu apare în tradiția plastică referitoare la mistrețul din Calydon"[79], cum nu apare, evident, nici în tradiția literară. Căci este vorba de o vînătoare care îi reunește pe mai toți eroii Greciei. Tot așa, un obicei macedonean asupra căruia ne informează Hegesandros[80] impunea ca nimeni să nu poată cina culcat înainte de a fi ucis un mistreț fără plasă; bietul Cassandros, deși vînător emerit, a trebuit să aștepte pînă la treizeci și cinci de ani pentru a se bucura de acest privilegiu. Să traducem: un tînăr nu putea participa integral la aceste mese comune caracterizînd atîtea societăți arhaice, grecești sau marginale, înainte de a izbuti o faptă însemnată.

La Sparta voi nota două elemente care dovedesc în ce măsură vînătoarea integrează morala hoplitică. Orice participant la mesele comune trebuie, ne spune Plutarh[81], să trimită syssitiei sale o parte din victimă, dacă aducea o jertfă, sau din vînat, dacă fusese la vînătoare. Ei puteau cina acasă dacă sacrificiul sau vînătoarea se terminaseră prea tîrziu, dar trebuia ca, într-un fel măcar, toți ceilalți să fie prezenți. Xenofon ne spune[82], pe de altă parte, că și cîinii de vînătoare, și caii, erau ținuți în comun, și că proviziile care nu fuseseră consumate la vînat trebuiau să fie ascunse în locuri anume, pentru a putea fi de folos vînătorilor întîrziați.

În opoziție cu aceste isprăvi eroice și cu atare practici colective, vînătoarea solitară și vînătoarea cu plasă apar adesea ca fiind tipice pentru adolescenți.

Textele sînt numeroase. Unele sînt, ce-i drept, foarte tîrzii. Hipolit, prototipul tînărului necăsătorit și care refuză căsătoria, este, după Oppianus, și inventatorul plasei de vînat[83]. Prima încercare la care e supus tînărul Philios[84] este

uciderea unui leu fără armă de fier; el il răpune nu cu plasa, ci cu o *apate*, o înşelăciune, tipică: îl îmbată. Pornind de la atare considerații, ne-am putea explica de ce, în celebrul document de artă corintiană care e *Olpe Chigi*, de la Muzeul din Villa Giulia (Roma), o friză de vînători tîrîndu-se prin desiș se opune deopotrivă celei care reprezintă călăreți și celei care aliniază hopliți. Pornind de la aceleași opoziții putem înțelege de ce Nestor, în *Iliada*, debutează de două ori în activitatea războinică: mai întîi ca tînăr ușor înarmat, participînd la o *razzia* nocturnă menită să captureze vite, apoi ca adult cu armament greu[85].

Dar voi împrumuta azi documentul esențial asupra rolului vînătorii în succesiunea etapelor de viață ale unui tînăr grec de la un personaj pe care este timpul să-l numesc, pentru că e tocmai „vînătorul negru", Melanion.

În *Lysistrata*, la versurile 781—796, corul bătrînilor cîntă următorul cîntec: „Iată o poveste pe care vreau să v-o istorisesc, și pe care am auzit-o eu însumi în copilărie. Era odată un tînăr *(neaniskos)*, pe nume Melanion, care, fugind de însurătoare, s-a dus în locuri neumblate *(es eremion)*. Locuia în munți și vîna iepuri cu plase de el împletite. Şi niciodată nu s-a mai întors acasă, atîta de urîte îi erau femeile".

Melanion apare aici ca efeb, dar ca un efeb care a eșuat, un fel de Hipolit, lucru pe care bine l-a observat în comentariul său Wilamowitz[86]. Dacă ne-am opri doar la acest cîntec, am avea aici unul dintre aspectele foarte răspînditului mit al vînătorului solitar și sumbru, misogin sau încercînd să profite de Artemis, ceea ce reprezintă, în ambele cazuri, o violare a regulilor de comportament social și sexual. Tipul acesta e binecunoscut; e cel al lui Orion, cel care, după Oppian, inventase vînătoarea nocturnă[87].

Dar, bineînțeles, nu trebuie să ne oprim aici. Să situăm acest cîntec în contextul său mitic.

Povestea lui Melanion constituie un cuplu cu povestea unei tinere fete, Atalanta arcadiană, vînătoriță și specialistă în întreceri de alergări. Legenda lor se situează în apropierea unui munte de frontieră, Parthenios, între Argolida și Arcadia. Satul cel mai apropiat se numește, după Pausanias[88], Melangeia. Ca și Melanion, Atalanta e crescută în munți, hrănită de o ursoaică, fiară a Artemidei. Euripide o caracterizează prin ura împotriva Afroditei — greșeală socială paralelă cu cea comisă de Melanion. La Theognis, ea este „bălaia Atalanta, umblînd pe crestele munților, fugind departe de dorul nunții". Ea este Atalanta cea iute de picior dintr-un fragment hesiodic, tînăra care, în povestirea lui Apollodor, scapă de tentativa de viol a centaurilor. Elian nu amintește decît că e fecioară, așa cum cîntecul lui Aristofan nu amintește în legătură cu Melanion decît refuzul căsătoriei. Întoarsă acasă, după celebrul text al lui Apollodor, ea provoacă mulți concurenți la o întrecere de alergare, și anume o alergare cu arme. Ea încalcă astfel încă de două ori domeniul rezervat bărbaților. După Xenofon, Melanion a ajuns să o ia în căsătorie pe Atalanta tocmai datorită talentului său la vînătoare. Tradiții mitice foarte răspîndite, (Apollodor) povestesc, anume, că el a biruit-o pe Atalanta în întrecere printr-o *apate* specific feminină (lăsînd *să cadă*, pe rînd, cele trei mere ale Afroditei), și astfel a cîștigat-o drept soție. Amîndoi erau reprezentați pe cufărul lui Kypselos de la Olimpia[89]. Amîndoi participă — și e perioada cumva fără greșeală din viața lor — la vînătoarea calydoniană. Cuplul apare pe „vasul François", ea în culori deschise, el — în culori întunecate, în vreme ce un cîine alb se pregătește să sară asupra mistrețului negru.

Au un fiu cu nume caracteristic, Parthenopaios[90]. Încă o dată vor viola regulile de comportament sexual ale grecilor, împreunîndu-se într-un sanctuar al lui Zeus și al Cybelei.

Sînt, de aceea, transformaţi în lei, fiindcă se spune că leii nu se pot împreuna[91].

Efebul atenian este cu adevărat, într-un sens, moştenitorul vînătorului negru. Vînătorul negru este un efeb care a eşuat, un efeb care, la fiecare răscruce, ar putea eşua[92]. Numeroase vase atice ni-l înfăţişează pe tînărul efeb plecînd însoţit de cîinele său; poate că, în felul lor, ele evocă intrarea în viaţă a tînărului.

E timpul să încheiem. În epoca istorică, în Grecia arhaică şi clasică, efebul e un pre-hoplit şi, tocmai prin aceasta, prin dramatizarea simbolică pe care o pun în scenă riturile de trecere, un anti-hoplit; cînd negru, cînd fată, cînd vînător şiret. Nimic extraordinar, oricum, în faptul că un mit ca acela al lui Melanthios îi slujeşte drept model[93]. Sub aspect tehnic, efebul este un luptător uşor înarmat, şi acest anti-hoplit asigură dăinuirea, multă vreme subterană, a unor forme de război ante- şi anti-hoplitice, care vor reapare în plină lumină în timpul războiului peloponesiac şi în secolul IV[94]. Om al ţinuturilor de hotar, al acelor *eschatiai*, el ia drept martor al jurămîntului său de hoplit[95] pietrele de hotar ale patriei, care sînt asociate cu cîmpurile cultivate, cu lanurile de grîu şi orz, cu livezile de măslini şi smochini, cu viile.

Dincolo de aceasta, analiza efebiei ne va îndemna poate să reflectăm la funcţia războinică în tradiţia mitică a Greciei. Cu mult înaintea reformei hoplitice în Grecia şi Roma, indoeuropenii cunoşteau funcţia războinică sub un dublu aspect: cel al ordinei, care va deveni cîndva ordinea falangei sau a legiunii romane, cel al dezordinii şi al isprăvii individuale[96]. Această faptă de arme singulară, prin care tînărul războinic se califica pentru a deveni pur şi simplu un războinic, ţine, desigur, cum pe bună dreptate a subliniat-o G. Dumézil, de *furor*, de *lyssa*, de *celeritas* şi *menos*. Dar isprăvile lui Cuchullain, eroul irlandez, acele isprăvi care fac ca întoar-

cerea lui de la hotare să fie atît de dificilă, de primejdioasă, sînt deopotrivă şi nişte şiretlicuri[97], tot aşa cum prin şiretlic îi biruie Horatius, în povestirea lui Titus Livius, pe cei trei Curiaţi. Herodot[98] ne oferă o remarcabilă paralelă a acestui episod in istoria luptei celor trei sute de spartani împotriva celor trei sute de argieni pentru regiunea de graniţă a Thyreatidei. În acest chip, tînărul Horatius este, poate, o rudă îndepărtată a „vînătorului negru“.

NOTE

* Text substanţial modificat al unui studiu apărut în revista *Annales E.S.C.*, 23 (1968), p. 947—964, şi în versiunea engleză, „The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 194 (1968), p. 49—64; versiune italiană îmbunătăţită, „Il Cacciatore nero", în M. Detienne, ed., *Il Mito. Guida storico e critico*, Bari, 1975, p. 53—72 şi 245—252. Am ţinut seamă de numeroasele observaţii ce mi s-au adus, şi mai cu seamă de cele formulate de O. Picard, precum şi de remarcile critice ale lui P.G. Maxwell—Stuart, „Black Coats".

1 Asupra acestei dispute, cf. U. von Wilamowitz—Moellendorf, *Aristoteles*, I, p. 193—194; L. Robert, *Études*, p. 297—307 (cu textul oficial al jurămîntului efebilor); H. Jeanmaire, *Couroi;* Ch. Pélékidis, *Éphébie*, (cu bibliografia completă); H.-I. Marrou, *Éducation*, p. 163—168, 521—522, 539—544. Demonstraţia, întemeiată pe inscripţii, a existenţei efebiei înainte de 361 — deci cu mult înainte de epoca în care Lykourgos domina viaţa politică ateniană — a fost făcută de O.W. Reinmuth, *Ephebic Inscriptions*, p. 123—138; e drept că data inscripţiei pe care se baza Reinmuth a fost pusă în discuţie de către F.W. Mitchel, „Ephebic Inscription", dar descope-

ritorul stelei, M.J. Mitsos, şi-a apărat punctul de vedere (cf. J. şi L. Robert, „Bulletin", 1976, no. 194); la aceasta se adaugă faptul că Ph. Gauthier a comentat în chip decisiv un text pînă la el neutilizat, Xenoph., *Venituri*, 4, 50–52, dovedind că efebia e anterioară lui Lykourgos (textul datează din 355) şi că înaintea guvernării acestuia nu era un serviciu militar obligatoriu pentru toţi tinerii cetăţeni (v. *Poroi*, p. 190–195).

[2] „Cryptie".

[3] P. Roussel, „Compte rendu A. Brenot", p. 459, comentînd Arist, *Const. Ath.*, 42, 5.

[4] Aeschin., *Ambas.*, 167.

[5] *Legi*, VI, 760 b; v. *infra*, „Studiu de ambiguitate".

[6] Despre *peripoloi* în general v. L. Robert, *Hellenica*, X, p. 283–292; putem adăuga două mărturii recente, din Acarnania şi Epir: cf. J. şi L. Robert, „Bulletin", 1973, no. 229 şi 260.

[7] Xenophon, *Venituri*, 4, 52, foloseşte verbul *peltazein* în loc de *hopliteuein*, *pelte* fiind un scut uşor cf. Ph. Gauthier, *Poroi* p. 192–193.

[8] Orice intervenţie a tinerilor într-un episod militar este excepţională şi ca atare sistematic menţionată; cf. Thuc., 1, 105, 4 şi Lysias, *Epitaph.*, 50–53, cu observaţiile lui N. Loraux, *Invention*, p. 136.

[9] Aeschin., *Ambas.*, 168.

[10] Thuc., 4, 67–68; 8, 92, 2; Lysias, *C. Agorat.*, 71; *Syll.*^{3}, 108 = Meiggs – Lewis, no. 85.

[11] Cf. *Inscr. Cret.*, I, IX (Dreros), 1, 126–127; pentru *oureuo* = a servi ca tînăr soldat în forturile de graniţă; cf. H. van Effenterre, „Fortins crétois"; pentru distincţia netă şi oficială între *teritoriul* celor nouă cetăţi (Argos şi Sparta) şi zona de frontieră care le desparte cf. Thuc., 5, 41, 2 (= Bengtson, *Staatsvertrāge*, 192).

[12] V. 126–129; textul opune clar lupta şi uneltirea tainică – v. mai jos pentru valoarea acestei opoziţii.

[13] V. 138 – *xeinos ait'on astos*.

[14] V. 207–208 *kednoi politai*.

[15] 140–144.

[16] 145—148.

[17] „Koureion". Pentru sensul expresiei cf. J. Labarbe, *Loi navale* p. 67—75; Ch. Pélékidis, *Éphébie*, p. 51—60.

[18] *Syll.*³, 921, 27—28.

[19] Iată o listă, incompletă, a „surselor" — dacă le putem numi astfel — care relatează mitul: Hellanikos, *F. Gr. Hist.*, 4, 125 (323, a 23) = *Schol. T. Plat. Symp.*, 208 d; Ephoros, *F. Gr. Hist.*, 70, 22 = Harpokr., *s.v. Apatouria;* Conon, *Narr.*, *F. Gr. Hist.*, 26, 39; Strab., 9, 393; Frontin, *Stratag.*, 2, 5, 41; Polyain., *Stratag.*, 1, 19; Iustin., 2, 6, 16—21; Paus., 2, 18, 8—9; 9, 5, 16; Euseb., *Chron.*, p. 56 (Schoene); Ioan din Antiochia, F.H.G. IV, 539, 19; Procl., *Comm. Tim.*, 27 e, 88 II (Diehl); Nonn., *Dion.*, 27, 301—308; Apostolios, *Paroem. gr.*, III, p. 294 (Leutsch); Psellos, *De Act. nom.*, în Migne, P.G., 122, p. 1018; Tzetzes, *Comm. ad Aristoph. Ran.*, 798, ed. W.J.W. Koster, IV, 3, p. 907—909; *Lycoph.* 776; *Etym. Magn.*, s. v. *Apatouria*, *koureotis; Lexicon Seguieranum*, în Bekker, *Anecd. Gr.*, I, p. 416—417; *Schol. Ael. Arist.*, 3, p. 111 (Dindorf); *Schol. ad Aristoph.*, *Acharn.*, 146; *Pax*, 890; *Souda*, p. 265, 350, 451, 458 (Adler); Georg. Synkell., *ap.* Mueller, FHG IV, p. 539; dosarul a fost de curînd alcătuit şi comentat de F.J. Fernandez Nieto, *Acuerdos bellicos*, II, no. 3, p. 15—20.

[20] Cf. L. Robert, „Lesbos", p. 304—305.

[21] A. Brelich, *Guerre. Agoni*.

[22] *Syll.*³, 485.

[23] *Souda*, s.v. *Melas*, p. 350 (Adler); cf. „Xanthos—Melanthos", p. 179.

[24] *Quaest. conv.*, 692 d.

[25] E vorba de mult mai mult decît de un simplu joc de cuvinte: cum a dovedit-o P. Schmitt, exista, după mărturia lui Pausanias, 2, 23, în insula Sphairia, în largul Troizen-ului, un templu al Atenei Apatouria, care juca un rol important în iniţierile tinerelor fete. „Şiretlicul", *aparte*, „originar" al sanctuarului este unirea lui Poseidon cu Aithra, mama lui Tezeu (v. P. Schmitt, „Athena Apatouria").

[26] *Attische Genealogie*, p. 225—241.

[27] „Oropos", p. 412, n. 2.
[28] *F. Gr. Hist.*, III b, II, p. 50.
[29] „Göttliche Synonime", p. 365–369; cf. E. Maas, „Compte rendu Toepffer", şi H. Usener, „Heilige Handlung", p. 301–313.
[30] L.R. Farnell, „Dionysia", *Cults*, p. 130–131, 134–136; A. Cook, *Zeus*, I, p. 689; H.J. Rose, *Handbook*, p. 131–133.
[31] „Ursprung", p. 674–677.
[32] *Couroi*, p. 383–393; v. şi Y. Garlan, *Guerre*, p. 15–17.
[33] *Quaest. gr.*, 13, 294, b–c.
[34] Izvoarele la Ed. Will, *Korinthiaka*, p. 381–383.
[35] *Guerre. Agoni*, p. 56–59. Observaţiile Mariei Delcourt, *Pyrrhos*, p. 18, sint viciate din temelie fiindcă pornesc de la date inexacte.
[36] L. Gernet, „Dolon". V. Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions*, p. 104–131 şi F. Lissarague, „Dolon".
[37] Melantheus, fiul lui Dolios, *Od.*, 17, 212; 22, 159; Melantho, fiica lui Dolios, *Od.*, 18, 322. Dolios insuşi, slujitor al bătrinului Laerte, este însă un personaj simpatic (cf. *Od.*, 24, 222; 387, 397–398).
[38] Acest element a fost contestat de P.G. Maxwell-Stuart, „Black Coats", p. 113–115. El a incercat să diminueze importanţa mărturiei lui Philostratos (*V. Soph.*, 2, 550) după care efebii purtau o hlamidă neagră în adunări şi procesiuni publice. Demonstraţia lui eşuează însă, pentru că, deşi cunoaşte articolul – după mine decisiv – al lui P. Roussel („Chlamides noires"), Maxwell-Stuart persistă în a crede că inscripţia IG II² 1132, care cinsteşte dărnicia lui Herodes Atticus, face aluzie la tatăl acestuia, Claudius Atticus, a cărui dorinţă ar fi fost împlinită de Herodes. Or, in text este vorba de „uitarea (poruncii) tatălui de către fiul lui Egeu", *lethen patros Aigeideo*, adică al lui Tezeu. Pe de altă parte, nimic nu ne îngăduie să bănuim că inscripţia ar face aluzie la misterele de la Eleusis. În schimb, ţin seama de două obiecţii importante din critica pe care Maxwell-Stuart mi-o aduce, eliminînd din dosarul „culorii negre" un text din Xenofon, *Hell.*, 1, 7, 9 pe care îl interpretasem greşit, şi mărturia vaselor pe care o invocam în chip eronat.

39 „Chlamydes noires".

40 *Aeschylus*, p. 107.

41 *Farbe*.

42 Plat., *Leg.*, I, 633 b cu schol.; Heraclit, în FHG II, 210; Plut., *Lyc.*, 28; cf. şi Plut., *Cleom.*, 28.

43 H. Koechly, *Cryptia;* W. Wachsmuth, *Altertumskunde*, I, p. 462; II p. 304. E amuzant de comparat aceste interpretări militare cu cea liberală şi cumva „louis-philippardă" a „părintelui Republicii": H. Wallon, *Cryptie*, pentru care instituţia e esenţialmente poliţistă.

44 „Cryptie", p. 142.

45 Plut., *Lyc.*, 28, 7; cf. M.I.Finley, „Sparta",

46 Rămîn în textul de faţă, evident, la nivelul reprezentărilor; practica socială a hoplitului spartan este, cum ne-o aminteşte N. Loraux („Belle Mort") mult mai complexă.

47 Cf. Cl. Lévi-Strauss, „Triangle", *Cru*. N. Yalman, „Raw"; R. Jaulin, *Mort sara*, p. 40—119 şi 141—171, dare de seamă impresionantă asupra „iniţierii" autorului de către un trib din Ciad. În legătură cu un alt tip de opoziţie între războinicul „gol" şi cel „echipat" v. acum G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, p. 63—65.

48 *Études*, p. 32.

49 *Rites de passage*. În legătură cu conceptul de inversiune logică ar trebui să trimitem la întreaga operă a lui Lévi-Strauss; despre rolul său în logica mitică, şi, uneori chiar pseudo-istorică, a grecilor cf. S. Pembroke, „Women".

50 Plut., *Mulier. virt.*, 245 f; *Lyc.*, 15, 5.

51 1, 82.

52 Cf. A. Mommsen, *Feste*, p. 36, 278—282; A.-R. Van der Loeff, *De Oschophoriis;* L. Deubner, *Feste*, p. 142—146; A. Severyns, *Recherches*, p. 243—254; H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 346—347, 524, 588; F. Jacoby, *F. Gr. Hist.*, III b I (1954), p. 285—304; III b II, p. 193—222; P. Faure, *Cavernes*, p. 170—172.

53 Plut., *Thes.*, 22, 4.

54 În comentariul său la fr. 14–16 ale lui Philochoros (*F. Gr. Hist.* III b 1 suppl., p. 286–289). F. Jacoby a reunit toate izvoarele literare și lexicografice. Singurul document epigrafic semnificativ este marea inscripție din 363 î.e.n. care redă textul unui acord între cele două fracțiuni ale *genos*-ului Salaminienilor. Inscripția a fost publicată cu un comentariu amănunțit de W.S. Ferguson, „Salaminioi".

55 V. acum F. Sokolowski, *Lois sacrées Suppl.*, no. 19–55. V. inscripția citată în nota precedentă, r. 49. Din același *genos* se alegeau și *deipnophoroi*, „purtătorii cinei" care îi hrăneau pe tinerii „închiși" în timpul ceremoniilor la Phaleron. V. și M.P. Nilsson, „Salaminioi".

56 *F. Gr. Hist.*, III b II, p. 200–203; sanctuarul Atenei Skiras era definit ca fiind „în afara cetății", *exo tes poleos* (*Et. Magn.*, p. 717, 28).

57 *Paides amphithaleis* – însemnînd, la propriu, copii avînd ambii părinți în viață; sub influența cuvîntului *thallos* – ramură tînără – și a unor ceremonii ca acelea ale Oschophoriilor, cuvîntul *amphithales* a evoluat către sensul de „purtător de ramuri"; cf. L. Robert, *Amphithales*.

58 Cf. Plut., *Thes.*, 23, citîndu-l pe atidograful Demon; Procl., *Chrest.* (in Phot., *Bibl.*, 239) 88–91 (Severyns).

59 13–25; 38; cf. și *Ran.*, 204. Aceste detalii par să fi trecut neobservate.

60 *Sol.*, 8–9.

61 Procl., *Chrest.*, 91–92: *Corul urma după tineri* (e vorba de procesiunea cu băieții deghizați) *și, cu acest prilej, cînta melodiile* (oschophorice); *efebii din fiecare trib se întreceau între ei la alergare.* Cf. și *Schol. Nikandr., Alexipharmak.*, 109 a, p. 69–70 Gaymonat. Cf. și inscripția citată *supra*, n. 54, r. 61–62. Tradiția literară este însă în chip iremediabil confuză: izvoarele par să încurce măcar *numele* a patru sărbători: *Oschophoria*, *Skira*, *Skirophoriai*, *Thesmophoriai*. Prima și a patra sînt sărbători din luna Pyanepsion, Thesmophoriile fiind rezervate exclusiv femeilor. Cum rămîne cu Skira? Aristodemos (*F. Gr. Hist.*, 383, 9, citat de Athen., 2, 495 e), autor beoțian de la

sfîrşitul epocii elenistice, atribuie acestei serbări — în care intervine, ca şi în cazul Oschophoriilor, zeiţa Atena Skiras — cursa efebilor pe care aici, urmîndu-l pe Proclos, am atribuit-o Oschophoriilor. Dacă Skira sînt, cum ne spune alt text (*Schol. ad* Aristoph., *Eccles.*, 18) serbări celebrate la 12 Skirophorion, adică în luna iunie, e cu neputinţă să imaginăm că alergarea se făcea cu vrejuri de viţă cu ciorchini copţi, cum ne spun izvoarele. Din această pricină, nu-l pot urma pe F. Jacoby cînd scrie (*F. Gr. Hist.*, III b II, p. 302): „Tradiţia e perfect clară, procesiunea e atestată pentru Oschophorii şi alergarea pentru „Skirophorii" (sau Skira), şi clarifică şi mai mult această tradiţie declarînd că o parte din textul lui Proclos este interpolată. Existenţa, la Sparta, a unei întreceri în care alergătorii poartă, de asemenea, ciorchini de struguri constituie un element în plus în favoarea interpretării propuse aici. — Despre Skira, v. S. Dow şi R.F. Healey, *Calendar*, p. 16—17, 33, 39—41, 44 — dar cu prudenţa recomandată de J. şi L. Robert, „Bulletin", 1963, no. 217.

62 Aristodem., *loc. cit.*; Procl., *loc cit.;* Plut., *Thes.*, 22.

63 Cf. R.F. Willetts, *Aristocratic Society*, p. 4—14.

64 *Inscr. Cret.*, I, XVI (Lato), 5, 21.

65 Eusth., *Comm, ad Il.*, 1592—58; cf. R. F. Willetts, *Aristocratic Society, ibid.*

66 Izvoarele la J.E. Harrison, *Themis*, p. 234.

67 Cf. H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 354—355; M. Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 5—27; v. şi B. Bettelheim, *Blessures*, p. 132—146.

68 *Schol. ad.* Eur. *Alc.*, 489.

69 Plut., *Thes.*, 23, 3; Procl., *cit.*, 89. Cf. şi Hdt. 3, 48 pentru un ritual studiat de P. Schmitt, „Histoire de tyran".

70 Cf. *Inscr. Cret.*, I, IX (Dreros), 1, 11—12, 99—100; XIX (Malla). 1, 18 cu comentariul Margheritei Guarducci, p. 87, V. E. Schwyzer, „Eid"; H. van Effenterre, „Serment".

71 Cf. Anton. Lib., *Metamorph.*, 17 cu comentariul lui M. Papathomopoulos în ediţia C.U.F.; v. R. Willetts, *Cretan Cults*, p. 175—178.

72 *F. Gr. Hist.*, 70, 149, *ap.* Strab., 10, 483.
73 *Études*, p. 40 şi urm.
74 *Leg.*, VI, 760 e — 761 a.
75 C. 559. În legătură cu vînătoarea în Grecia clasică, lucrarea fundamentală rămîne cea a lui O. Manns, *Jagd*; cartea lui J. Aymard, *Chasses romaines*, cuprinde şi cîteva informaţii despre lumea greacă; v. şi A. Brelich, *Eroi*. Nu cunoşteam, la prima publicare a acestor pagini, articolul lui K. Kerényi, „Dio Cacciatore", care ridică unele probleme apropiate de cele tratate aici. Teza susţinută în decembrie 1973 de către Alain Schnapp, *Représentation*, înnoieşte subiectul; pînă la publicarea ei, v. A. Schnapp, „Immagini di caccia" şi A. Brelich, *Paides*, p. 198—199, ca şi sugestivul articol al lui W. Pleket, „Collegium".
76 În faimoasa dezbatere (Eur., *Heracles*, 153—158) despre meritele comparate ale hoplitului şi arcaşului, acesta din urmă este condamnat ca vînător de fiare sălbatice.
77 *Leg.*, VI, 822 d — 824 a.
78 *Nem.*, 3, 51 şi urm.
79 Cf. P. Chantraine, *Études*, p. 64—65, pornind de la P. de la Coste-Messelière *Musée de Delphes*, p. 130—152.
80 Athen., 1, 18 a.
81 *Lyc.*, 12, 4.
82 *Resp. Lac.*, 6, 3—4.
83 Oppian., *Cyneg.*, 2, 25.
84 Anton. Lib., *Metamorph.*, 12.
85 *Il.*, 11, 670—762, cu comentariul decisiv al lui B. Bravo, *Sulân*, p. 954—960.
86 Wilamowitz, *Lysistrata*, p. 169—170.
87 *Cyneg.*, 2, 28—29; Orion este un distrugător de fiare, ucigaş înarmat cu o măciucă de bronz: cf. *Od.*, 2, 572 şi urm. Primul inventator al capcanelor a fost, după Plutarh *(De amore*, 757 b) Aristeus.
88 Paus., 8, 6, 4.
89 Eur., fr. 530 (Nauck^2); Theogn., 1291 — 4; [Hes.], fr. 73, 2; 76, 5, 20 (Merkelbach—West); [Apollodor.], 3, 9, 12; Aelian., *Var.*

13, 1; Xen., *Cyneg.*, 1, 7; Paus., 5, 19, 2. Izvoarele sînt adunate, de exemplu, în dizertaţia lui W. Immerwahr, *Atalanta*. Eseul lui C.M. Bowra, „Atalanta", e sugestiv, cu toate că e consacrat mai cu seamă unui poem de Swinburne. Articolul fundamental e acum cel al lui G. Arrigoni, „Atalanta"; v. şi M. Detienne, „Panthère", p. 82—88, 99—102 şi 105—110. Pentru episodul merelor v. J. Trumpf, „Aepfel", p. 20.

[50] *Andropais aner*, bărbat-copil, il numeşte Eschil, *Sept.*, 533; numele Parthenopaios înseamnă „cu chip de fecioară".

[51] [Apollod]., 3, 9, 2; Ovid., *Met.*, 10, 560—607; *Myth. gr. Vatic.*, 1, 39 (Mai); Hygin., *Fab.*, 185; Servius, *Comm. Aen.*, 3, 113. Numele soţului Atalantei variază de la izvor la izvor.

[52] Acest tip de figură mitologică trebuie confruntat cu toate cele care exprimă refuzul trecerii de la o clasă la alta; acesta e un subiect încă neexplorat.

[53] În „Philoctète" am încercat să arăt, pornind de la datele adunate aici, ce rezultat poate da o lectură efebică a tragediei *Filoctet* de Sofocle.

[54] Xenofon încarnează perfect această evoluţie în acea parte din opera lui consacrată războiului şi vînătorii. Cînd recomandă tinerilor şi adulţilor vînătoarea ca modalitate de pregătire efectivă pentru război, el instituie o polemică cu tradiţia hoplitică. Acest aspect polemic pare să fi trecut neobservat.

[55] În aceste limite doar accept observaţiile lui H.W. Pleket, „Collegium", p. 294, despre efeb ca viitor hoplit. În legătură cu jurămîntul efebic ca jurămînt hoplitic v. P. Siewert, „Ephebic Oath".

[56] V. de ex. G. Dumézil, *Idéologie*, p. 57—58.

[57] V. G. Dumézil, *Horace*, p. 37; *Aspects*, p. 23; cf. şi F. Vian, „Fonction guerrière". În domeniul roman, cîteva lucrări ale lui J. Morel au adus multe elemente noi în legătură cu *iuventus* în sistemul claselor de vîrstă: v. „Pube praesenti", „La Juventus", „Pantomimus", „Jeunesse".

[58] Hdt., 1, 68.

3. REȚETE GRECEȘTI PENTRU ADOLESCENȚĂ*

Urăsc călătoriile și exploratorii
Claude Lévi-Strauss

În 1724 apărea la Paris opera iezuitului J.F. Lafitau, *Moravuri ale sălbaticilor americani comparate cu moravurile timpurilor străvechi*[1]. Sub acest modest titlu, e vorba de un fel de eveniment în istoriografia referitoare la antichitate. Acest misionar, născut la Bordeaux într-o bogată familie de negustori și bancheri, trăise din 1712 în 1717 în Canada, în preajma părintelui Garnier, bun cunoscător al algonquinilor, huronilor și irochezilor. Etnolog de teren, Lafitau nu era, de bună seamă, nici primul misionar, nici primul european care împărtășea Occidentului cuceritor cunoștințele dobîndite de el. Reflexiunea întovărășise descoperirile, și etnologia se constituise în linii generale încă din secolul al XVI-lea ca știință a societăților barbare, de pe acum presupuse a fi imobile în fața unei lumi tîrîte de fluxul istoriei. Originalitatea lui Lafitau consta în altceva[2]. A. Momigliano o rezumă destul de bine, scriind că lucrarea lui „a revelat lumii atît de simplul adevăr că grecii înșiși fuseseră cîndva niște sălbatici"[3]. Tucidide spusese și el, ce-i drept, cam același lucru: „Se poate dovedi prin numeroase mărturii că lumea

greacă de odinioară trăia în același mod cu lumea barbară de azi" (I, 6, 6), dar această afirmație fusese uitată, și Montaigne, deplîngînd rezultatele cuceririi Americii — Montaigne, atît de apropiat totuși pe alocuri de relativismul istoric — scria: „De ce n-a fost să se petreacă sub Alexandru, ori sub vechii greci și romani, o atît de nobilă cucerire, și o atît de gravă mutație și alterare a atîtor imperii și popoare sub o mînă care ar fi șlefuit blînd și ar fi defrișat tot ce era sălbatic, care ar fi încurajat și promovat bunele semințe pe care natura le produsese acolo, nu doar amestecînd în cultura pămîntului și în podoaba orașelor artele din părțile noastre, în măsura în care ar fi fost necesare, ci și amestecînd virtuțile grecești și romane cu cele originale ale acelui ținut" (III, 6). Lafitau merge chiar mai departe decît Tucidide, căci nu doar trecutul îndepărtat al Greciei este confruntat cu lumea sălbatică, ci însăși Grecia clasică. În felul său, iezuitul punea capăt gîlcevii între antici și moderni.

Grecii, romanii, ba chiar, într-un fel, vechii evrei (ceea ce este, într-un sens, și mai decisiv) pierdeau privilegiul cultural care le fusese propriu în concepția Renașterii și a secolului al XVII-lea. „Mărturisesc — scria Lafitau cu o îndrăzneală de neînchipuit — că, dacă autorii antici m-au luminat în vreun fel pentru a sprijini cîteva ipoteze fericite în privința sălbaticilor, obiceiurile sălbaticilor mi-au oferit lumini pentru a înțelege mai bine și pentru a explica multe lucruri care se găsesc în autorii antici." În acest fel, Lafitau răsturna integral ceea ce reprezentase regula epistemologică a unui alt întemeietor al antropologiei, iezuitul spaniol José de Acosta — autor al unei *Historia natural y moral de las Indias*, publicată la Sevilla în 1590 și tradusă aproape imediat în franceză și engleză — pentru care, cu excepția domeniului religios, lumea greco-romană rămînea norma exclusivă a civilizației. E drept că Lafitau, misionar erudit, și-a descoperit, cum era tradiția, un patron în antichitate: „Știința moravu-

rilor și obiceiurilor diferitelor popoare are ceva atît de util și de interesant, încît Homer a socotit că i se cuvine să fie subiectul unui întreg poem. Țelul acestuia este să facă să fie cunoscută înțelepciunea lui Ulise, eroul său, care, după asediul Troiei, văzîndu-se fără încetare îndepărtat de Itaca, patria sa, prin furia lui Neptun, profită de rătăcirile sale pe mare pentru a se instrui cu privire la moravurile națiilor în locurile cărora vînturile nedomolite îl obliga să debarce și pentru a lua de la fiecare ce au ele mai bun și mai vrednic de laudă"[4]. Dar aceste nații nu sînt doar popoarele imaginare pe care le descrie Ulise la curtea lui Alcinoos, ci grecii înșiși, instituiți astfel în dublul lor statut de creatori de știință și de obiecte ale științei.

Iată cum interpretează Lafitau însuși imaginea simbolică prin care își începe opera[5]. O persoană care scrie — o femeie, pe cît se pare — așezată la masa de lucru, în costum antic, se îndeletnicește cu „comparația între cîteva monumente ale antichității — piramide, obeliscuri, figuri panthee [purtînd atributele mai multor divinități], medalii, autori antici — și cîteva relatări, hărți, jurnale de călătorie și alte curiozități ale Americii, în mijlocul cărora e așezată". Recunoaștem, între altele, asemeni unui idol prăbușit, o Artemidă din Efes. Două genii ajută pe autor în lucrarea sa. Unul poartă în mîna stîngă caduceul lui Hermes și în mîna dreaptă o pipă indiană; cealaltă confruntă o broască țestoasă irocheză cu un „rhombos", instrument muzical care împodobea o figurină a Orientului elenistic. În planul superior, deasupra cuplului primordial, Crist înviat și Fecioara în înălțare, înconjurată de îngeri", încadrează altarul. În fine, Timpul e și el reprezentat pentru a-l readuce pe scriitor „la izvorul tuturor lucrurilor" și a-l face „să atingă, într-un fel, cu degetul, conexiunea tuturor acestor monumente cu originea oamenilor, cu temeliile religiei". Nu știu dacă Lafitau socotea că Timpul, cu aripi și

coasă, este o figură antică: știm azi[7] că nu e așa. „Bătrînul Timp", moștenitor al Saturnului antic și al Morții medievale, nu-și găsește forma decît în Renaștere: el e contemporan cu marile descoperiri, și ilustratorul lui Lafitau insistă mai degrabă asupra vigorii decît asupra aspectului lui distrugător (coasa nu e în acțiune). Pentru părintele iezuit nu există nici o contradicție între acțiunea Timpului și comparație — între diacronie și sincronie, am zice azi.

E legitim să comparăm obiceiurile indiene și obiceiurile grecești fiindcă și indienii și grecii sînt coborîtori din Adam și Eva: unitatea scenei reprezentate e dată de personajele și simbolurile miturilor iudeo-creștine. Mai mult, Lafitau se străduiește, în felul lui, să istoricizeze aceste mituri, descoperind că indienii lui sînt veri de departe și cu grecii, și cu barbarii (și despărțindu-se astfel încă o dată de predecesorul lui Acosta, pentru care, de bună seamă, indienii din America veniseră de pe vechiul continent — intuise strîmtoarea Behring — dar care se grăbea să precizeze că acești strămoși nu puteau fi decît *mas hombres salvages y cazadores, que no gente república y pulida;* sălbatici și vînători — redundanța e caracteristică[8]; el nu poate ignora însă — și nu ignoră — faptul că, încă din veacul anterior lui, și mai cu seamă după marile descoperiri, s-a pus problema unui alt Adam, sau chiar a mai multora[9] — uneori pentru a justifica înrobirea indienilor, alteori, dimpotrivă, pentru a afirma că aceștia nu erau pătați de păcatul originar. Moartea lui dumnezeu, atît de apropiată de opera lui Lafitau, a lăsat într-un fel lucrurile așa cum erau, suprimînd partea de sus a tabloului său. De unde dreptul de a compara — adică de a anula, într-un sens, acțiunea Bătrînului Timp?

Evoluționismul din sec. XIX, structural în felul lui, a adus cu sine o primă formă de laicizare a schemei lui Lafitau.

În 1861, J.J. Bachofen publica la Stuttgart volumul *Das Mutterrecht*. De la începutul lucrării încă, savantul elvețian se întemeia pe mărturia, azi faimoasă, a lui Herodot (I,173): în Licia, bărbații nu poartă ca patronimic numele tatălui, ci pe cel al mamei — obicei pe care îl au, între alții, și irochezii. Această mărturie nu-i scăpase lui Lafitau: mai mult, el adunase toate știrile accesibile despre ceea ce se va numi după el „matriarhat" sau „descendență matrilineară". „Ginecocrația sau domnia femeilor, scrie el, era în chip universal răspîndită"[10]. Primul său reflex, comparîndu-i pe licieni, pe irochezi și pe huroni este să creadă că indienii din America sînt urmașii licienilor[11]. Pretinsa universalitate a matriarhatului îl face totuși să ezite; dar, cum nu are de propus vreo altă soluție, sfîrșește prin a conchide că „cea mai mare parte din neamurile Americii provin la origine din acei barbari care ocupaseră continentul grec și insulele"[12] înainte de sosirea grecilor înșiși.

Bachofen, în schimb, nu are nevoie de o atare ipoteză. Pentru el „matriarhatul" este o etapă pe care a parcurs-o întreaga umanitate, etapă a contactului protector cu natura încarnată de sînul matern și care precede ruptura culturală instituită de patriarhat. L.H. Morgan îi comparase și el — chiar înainte de-al citi pe Bachofen și fără să-l cunoască, pare-se, pe Lafitau — pe licieni cu irochezii[13]. Cînd a ajuns, în 1877, la momentul sintezei (*Ancient Society*), dumnezeul neîncetat invocat de Lafitau nu mai apare decît în ultima pagină a cărții, unde Morgan omagiază pe acești „sălbatici", pe acești „barbari", a căror trudă răbdătoare a fost „o parte a planului Inteligenței supreme pentru a-l face pe barbar să se dezvolte din sălbatic și pe omul civilizat pornind de la barbar"; prezență discretă și, totuși, în felul ei, necesară, cîtă vreme paralelismul evoluțiilor sociale se explică măcar în parte prin prezența la toți oamenii, dacă nu a unei urme din Revelația primitivă, măcar a unor „germeni ai ideii"[14], cărora trecerea

de la o etapă la alta a evoluției sociale le permite să dea rod. Laicizată de Engels (*Originea familiei* datează din 1884), schema lui Morgan face legitimă și candidă comparația. Pentru a confrunta două societăți, e necesar și suficient să determini ce loc ocupă fiecare pe axa evoluției sociale. Irochezii se află la extremitatea inferioară a barbariei, la a cărei limită superioară se situează Grecia homerică. Fie, dar cum rămîne atunci cu nenumăratele instituții care puteau exista, cum înțelesese încă Lafitau, în cele mai diferite societăți? Trebuie, de pildă, să renunțăm a mai confrunta societățile războinice ale Evului mediu occidental și societatea homerică, sub pretext că una aparține, conform cu terminologia instituită de Marx și Engels, antichității sclavagiste și cealaltă epocii feudale? Acceptăm oare sacrificiul de a socoti că problema e doar deplasată? Căci, una din două: ori admitem efectiv — cum a vrut-o mai ales versiunea sovietică a marxismului — că toate societățile umane au trecut sau vor trece prin aceleași stadii, ceea ce se dovedește a fi de nesusținut[15], sau, limitînd, de pildă, existența feudalității doar la societățile Occidentului medieval și ale Japoniei, limităm într-un mod extraordinar cîmpul comparației și excludem din domeniul studiilor noastre o serie întreagă de cercetări care au dovedit totuși, mergînd, că mișcarea există.

L-am citat adineaori pe Lewis Morgan, dar nu putem spune, putem eventual s-o regretăm, că opera lui — opera unui om cu o dublă educație, deopotrivă irocheză și americană, și care, în pofida sau tocmai din pricina acestei duble formații, insista asupra unității familiei umane — ar fi modelat în chip prioritar viziunea antropologilor despre lumea greacă. Șase ani înaintea cărții lui Morgan, în 1871, apărea prima ediție a *Culturii primitive* a lui Edward B. Tylor (carte tradusă încă în 1876 în Franța), și tocmai prin intermediul lui Tylor și al discipolilor lui, mai ales Andrew Lang (1844—1912) și J.G.

Frazer (1854—1941) elenismul va fi marcat în chip decisiv de progresele antropologiei[16], după prăbușirea „mitologiei comparate" a lui Max Müller[17]. Există, desigur, multe elemente de contact între Morgan și Tylor, dar perspectiva lor este fundamental diferită. Opoziția pe care o instituie Tylor în punctul liminar al operei sale, cu toate rezervele referitoare la existența „bunului sălbatic", este efectiv opoziția între sălbăticie și civilizație — adică, bineînțeles, civilizație occidentală imperialistă. Comparația se jusifică, totuși, și încă foarte simplu, cu ajutorul *supraviețuirilor* (Tylor a fost marele vulgarizator al acestui concept) care dăinuie din lumea sălbatică în cea civilizată: „Să luăm, într-un cuvînt, acele elemente pe care un lung şir de secole nu le-a alterat decît prea puțin și veți avea un tablou în care veți vedea că țăranul englez nu se deosebește nici cu o iotă de un negru din Africa centrală"[18]. Între *clasele* inferioare ale Occidentului și *rasele* inferioare ale restului lumii există o unitate fundamentală, care nu se mai regăsește la nivele superioare: în epoca lui Tylor, coroana Angliei nu e compatibilă încă cu șefii de trib din Africa. Mai mult încă, E.B. Tylor merge pînă la a scrie că „ideea unei distincții radicale între starea psihică a omului și cea a animalului, în așa măsură dominantă în lumea civilizată, se intîlneşte rareori la rasele inferioare"[19] — idee care se află la originea multor reprezentări despre totemism. În perspectiva secolului al XIX-lea, integral dominat de evoluționism, care e statutul lumii grecești? El e definit în modul cel mai limpede de A. Lang, personaj-cheie al epocii, cîtă vreme a fost şi ziarist și istoric — al istoriei mari şi al istoriei mărunte — şi antropolog de prim plan. Indiscutabil, încă din epoca lui Homer, lumea greacă aparține în întregime civilizației; nu există oare, încă de atunci, dinastii regale? Dar, într-un mod tot atît de indiscutabil, grecii erau conştienți că fuseseră cîndva niște sălbatici. Riturile şi miturile lor com-

portă multe elemente turburi, mergînd de la sacrificiul uman la canibalism. Conceptul de supravieţuire, împreună cu cel de evoluţie, joacă aici un rol strategic. Grecii *au fost* sălbatici; ei nu mai sînt, dar miturile lor supravieţuiesc unui trecut depăşit[20], şi mitologia *spune* ceea ce strămoşii făceau. Astfel, comparaţia poate merge mînă în mînă cu ierarhia.

Sintezele epocilor romantică şi pozitivistă s-au prăbuşit azi sau s-au multiplicat pînă la a nu mai fi de recunoscut. Să operăm un sondaj într-o epocă ceva mai tîrzie; în vremea în care asupra etnologiei domneau de-o parte Frazer, de cealaltă Malinowski, pe ce şi-ar fi putut întemeia din nou istoricul dreptul la comparaţie? De-o parte, un colecţionar de fapte care, pornind de la lumea greco-romană pe care o cunoştea în chip admirabil, astupa fără odihnă găurile din Pausanias ori din Ovidiu, fără să spună vreodată ce anume ne-ar permite să confruntăm pe preotul-rege din Nemi ucis de succesorul său cu Isus murind pe cruce ori cu regele-zeu al Egiptului faraonic; de cealaltă parte, un efort, pînă atunci fără precedent, de a reflecta asupra funcţionării *unei* societăţi melaneziene, destul de repede identificată cu toţi sălbaticii[21]; opţiunea istoricului putea în chip legitim să apară ca ruinătoare. Şi totuşi, dintre cei doi, Frazer e cel care, de la Salomon Reinach pînă azi, a exercitat, în Franţa şi aiurea, influenţa cea mai considerabilă. Cu foarte rare excepţii[22], conceptul central pe care i-l datorăm lui Malinowski, concept rafinat apoi de succesorii săi, şi mai ales de Radcliffe-Brown, cel de „funcţie socială", nu a fost utilizat de istoricii antichităţii. Desigur, nu e vorba de o noţiune clară şi distinctă, şi s-a insistat pe bună dreptate asupra celor două sensuri pe care le are la Malinowski termenul de „funcţie": sensul organicist — o instituţie reprezintă un element care exercită o funcţie, un rol, într-un ansamblu social; sensul logistic şi simbolic — există o funcţie simbolică a mitologiei în formalizarea raporturilor

sociale[23]. Se deschidea, totuși, astfel, un drum care nu a prea fost parcurs. Putem să regretăm acest fapt, într-un moment în care antropologia a explodat din nou în direcțiile cele mai diverse, între care „structuralismul" nu e decît una dintre multe altele, cea care, totuși, solicită cu cea mai mare intensitate — dincolo de orice modă — pe istoric. Cum se pune azi problema?

Foarte departe de a înlesni opțiunea istoricului, cercetarea modernă o face încă și mai dureroasă, căci orice istoric știe azi că obiectul cercetării sale nu e, la drept vorbind, nici singularul nici universalul (chiar dacă universalismul „spiritului uman" a înlocuit universalismul empiric al lui Frazer); orice istoric știe că adevărul despre istoria unui sat breton nu se va afla niciodată în istoria unui singur sat breton, dar că diferitele metaistorii care i se propun, de la marxismul mai mult sau mai puțin renovat la psihanaliză, de la filosofia curbei prețurilor la cea a logicii universale, nu-l vor scuti niciodată să se întoarcă la satul lui.

Antropologia structurală este una dintre aceste metaistorii, una dintre ispitirile istoricului, printre cele mai incitante și mai stimulatoare, desigur, în măsura în care, privilegiind, după modelul lingvisticii saussuriene, sincronia în favoarea diacroniei, această antropologie reprezintă provocarea cea mai radicală adresată vreodată unei cercetări pentru care timpul apărea ca ceva în afara căruia nu e nimic de examinat, afară doar de împrejurarea în care se schițează, retoric sau pedagogic, ceea ce autorii de dizertații numesc „un tablou". Această provocare nu suprimă totuși pe cele anterioare; li se adaugă doar. Căci nu-i deajuns să afirmi, sau chiar să dovedești — cum încearcă să o facă, și nu tocmai fără succes, structuralismul — că „spiritul uman" e un operator logic universal, pentru a-i dărui istoricului liniștea pierdută (și pe care n-o va mai regăsi, să sperăm, niciodată).

Căci „spiritul uman" nu este, în sine, obiect al istoriei, și, de altminteri, etnologii care îi postulează, ba chiar îi demonstrează existența universală nici un pretind așa ceva, dacă e adevărat că țelul eforturilor lor este „reintegrarea culturii în natură şi, în ultimă instanță, a vieții în ansamblul condițiilor ei psiho-chimice"[24]. „Logica viului" care e și logica lucrurilor în sine[25], nu ține de rațiunea istorică, aceasta e constitutivă și nu constituită, creînd și re-creîndu-și neîncetat domeniul de aplicare, „intrigile"[26].

Dar dimpotrivă, refugierea, în numele singularității fiecărui eveniment temporal, în refrenul „să iubim ce-a doua oară nu vom mai vedea nicicînd", nu e o atitudine în care să se poată izola istoricul, de vreme ce accidentul individual e pur și simplu de neînțeles dacă nu e situat într-o serie. Satul breton se înscrie în Bretania, în Franța, în occident; se înscrie deopotrivă în lumea „celtică", și studierea folclorului lui poate impune studierea folclorului irlandez sau velş, tot așa cum o privire rapidă asupra folclorului din Auvergne sau din Provența poate să nu fie de prisos[27]. Nu-i mai puțin adevărat, totuși, că istoricul e condamnat să-și definească în fiecare clipă seriile, și chiar mulțimea acestor mulțimi; că definițiile lui sînt veșnic provizorii — cultura greacă e un ansamblu, care poate fi însă iluzoriu dacă izolăm lumea greacă de cea tracă sau iliră, ba chiar de ansamblul mediteranean — și că e în chip fatal obligat să se situeze deopotrivă pe axul spațial și pe axul temporal; că, dacă adoptă în chip provizoriu categorii universale, cum ar fi cea de *crud* sau de *copt*, o face întotdeauna pentru a le pune în mişcare.

În felul lui, Lafitau înțelesese şi anticipase această dilemă: „Obiceiurile și moravurile diferitelor nații ne-ar putea duce la o cunoaștere mai apropiată prin compararea acestor moravuri şi obiceiuri. Dar, între aceste obiceiuri, existau

unele generale, întemeiate pe primele idei pe care părinţii popoarelor le transmiseseră copiilor lor şi care se păstraseră la cei mai mulţi fără nici o alterare, sau măcar fără alterări prea importante, în pofida distanţelor şi puţinelor lor contacte. Aşa sînt, de pildă, ideile care se referă la cele mai multe împrejurări ale vieţii comune. De bună seamă, pornind de la acestea nu putem trage vreo încheiere. De aceea, în comparările pe care trebuie să le fac, nu mă voi sfii să citez obiceiurile niciunuia dintre neamuri, fără a pretinde să trag vreo altă concluzie în afara legăturii între aceste obiceiuri şi cele ale antichităţii timpurii. Nu putem deci îndrăzni decît unele supoziţii, şi anume doar asupra cîtorva trăsături distinctive şi caracteristice ale popoarelor de curînd descoperite, în legătură cu cele ale popoarelor antice ale căror istorii ne-au păstrat unele ştiri, apropiind unele de altele şi confruntînd aceste trăsături distinctive"[28]. Bineînţeles, sensul noţiunilor de „general" şi de „distinctiv" s-au mai schimbat de pe vremea misionarului iezuit, dar rămîne admirabil faptul că un asemenea text poate sluji drept *motto* şi operei lui G. Dumézil şi celei a lui Cl. Lévi-Strauss.

Între atîtea instituţii pe care Lafitau încercase să le integreze unei serii se află una căreia cercetările etnografice aveau să-i confere o extensiune aparte: mă refer la *iniţiere*, adică, pentru a relua o definiţie recentă, la ansamblul „de rituri şi învăţături orale prin care se obţine o modificare radicală a statutului religios şi social al subiectului sau grupului de subiecţi care sînt iniţiaţi. Sub aspect filosofic, iniţierea echivalează cu o mutaţie ontologică a regimului existenţial. La capătul încercărilor pe care le străbate, neofitul are parte de o existenţă cu totul diferită de cea anterioară iniţierii: el a devenit un alt om"[29]. Înainte de Lafitau chiar,

fuseseră reperate și identificate acele inițieri care și azi încă sînt cele mai bine cunoscute și înregistrate: procedurile prin care tînărul „sălbatic" are acces la comunitatea adultă. Astfel, autorul *Istoriei ținutului Virginia* descrie riturile împlinite de tinerii indieni: „Trebuie, am spune, ca ei să devină surzi și muți, și să învețe din nou totul de la început. /.../ Ei reîncep să trăiască după ce fuseseră într-un anume fel morți și /.../ devin bărbați uitînd că vor fi fost copii vreodată[30]. Dar Lafitau realizează un dublu progres față de această primă interpretare: include în rubrica inițierilor nu numai intrarea în comunitatea adultă, ci și integrarea în grupuri mai restrînse (societăți secrete), inițierile religioase, șamanistice, etc.; pe de-altă parte, în conformitate cu programul general al anchetei sale, el apropie inițierile indiene de cele cunoscute de civilizațiile clasice — atît misterele de la Eleusis, cît și de educația spartană și cretană — ba chiar la cele medievale, cîtă vreme riturile de admitere în rîndul cavalerilor sînt și ele interpretate ca rituri de inițiere, ceea ce reprezintă, iarăși, o îndrăzneală cu totul remarcabilă[31].

În fapt, abia în 1909, odată cu publicarea volumului lui A. Van Gennep despre *Riturile de trecere*, acest cadru va fi și mai mult lărgit și se va ajunge la o primă încercare de formalizare, folcloristul francez dovedind că uriașul ansamblu de proceduri inițiatice poate fi distribuit în trei rubrici: rituri de separare, rituri de margine, rituri de agregare.

E limpede că această distribuție presupune, de asemeni, ba chiar dintru început, un decupaj al timpului și spațiului care e propriu „riturilor de trecere". Timpul? Ritmul lui nu e cel continuu pe care aveau să-l invente matematicienii, „regularitatea timpului nu face parte în chip intrinsec din natură: aceasta este o noțiune făcută de mîna omului, pe care am proiectat-o apoi asupra mediului înconjurător în scopuri care ne sînt proprii"[32]. Timpul riturilor de trecere

este și el o creație a omului: anul este scandat de rituri și ritul însuși îl face pe inițiat să treacă de la cotidian la excepțional, și înapoi la cotidian, care este însă de acum înainte asumat. Pentru ca ritul să se înscrie și în spațiu, trebuie ca acesta să fie de asemeni divizat: spațiul umanizat al vieții în societate; spațiul marginal, care poate fi, după voie, locul sacru simbolic, „desișul" real sau figurat, pădurea sau ținutul de munte, n-are mare importanță, cu condiția să fie perceput ca diferit: la limită, „iadul" și „raiul" de la șotron ne oferă un excelent exemplu[33]. Spațiul și timpul sînt așadar „binare", în vreme ce ritmul acțiunii, definit de Van Gennep, este ternar. Formalism, mascaradă, inversiunea rolurilor — așa a denumit Ed. Leach cele trei tipuri de roluri pe care individul e adus să le joace în comportamentul ritual[34]. Inițierea tinerilor în viața războinică, de pildă, comportă acești trei termeni reprezentați prin uniforma militară, prin deghizările care se întîlnesc în nenumărate forme în momentele de marginalizare, prin inversiunea care îl preface momentan pe băiat în fată, care îl face, de asemeni, să adopte pentru moment o comportare inversă față de cea care îi va fi proprie în viața „normală".

S-ar putea da exemple ale acestui ritm, provenite deopotrivă de la australieni, din Africa sau de la amerindieni; cită vreme însă ne oprim la acest nivel foarte general, nu sîntem încă în istorie, sau în „sublunar", pentru a utiliza terminologia împrumutată de P. Veyne de la aristotelism.

Să vedem, așadar, ce se întîmplă cu aceste concepte — căci de concepte e vorba — într-o societate istorică dată, societatea greacă arhaică și clasică. Săpăturile arheologice recent efectuate pe locul cetății Eretria, în Eubeia, de către o echipă de arheologi elvețieni, au scos la iveală o mică necropolă concentrată în jurul unui mormînt princiar sau regal. Complexul este datat la sfîrșitul sec. VIII și la începutul

sec. VII i.e.n. — în momentul crucial în care se cristalizează cetatea arhaică[35]. Mormintele cercetate alcătuiesc două grupe: în partea de vest, doar incinerația se folosește; în partea de est, defuncții sînt inhumați. Nu-i vorba de vreo schimbare de modă, căci cele două grupuri sînt comtemporane; nu-i vorba nici de concurența între două uzanțe, cum se observă în alte părți, de pildă, în sec. IX î.e.n., în cimitirul Kerameikos de la Atena. E vorba de o opoziție perfect deliberată și semnificativă la nivelul reprezentărilor: mormintele de inhumație sînt morminte de copii, mormintele de incinerație sînt morminte de adulți. Ambele sexe sînt reprezentate în cele două grupe, și opoziția lor e marcată, în mormintele de incinerație, prin prezența armelor într-un caz, a bijuteriilor — în celălalt. Autorul săpăturilor, Claude Bérard, a făcut această constatare remarcabilă: „inhumația se practică la Eretria pînă în pragul adolescenței, cremațiunea fiind rezervată fetelor nubile și femeilor căsătorite, tinerilor și bărbaților capabili să mînuiască lancea și să-și ocupe locul în luptă"[36]. Căutînd să determine la ce vîrstă anume se modifica ritul funerar, Bérard sugerează că, la Eretria ca și, foarte probabil, în multe alte locuri[37], limita se va fi situat în jurul celui de-al șaisprezecelea an de viață. Simplul releveu al datelor arheologice (dar un releveu este oare vreodată inocent)? ne obligă să pornim în căutarea unui *rit de trecere* care să dramatizeze, pentru adolescenții greci, tranziția de la natură la cultură — sau, dacă vrem, și în sensul cel mai palpabil al cuvintelor, de la *crud* la *copt*. Acest rit e, destul de bine cunoscut și — cum ne-o reamintește Cl. Bérard — se identifică, la Atena, în epoca arhaică și clasică, cu admiterea în fratrie. O ceremonie inițiatică marca a treia zi a sărbătorii ioniene a *Apatouriilor* (sărbătoarea celor ce au același tată, adică a frățiilor clasificatorii): *Koureotis*, al cărei nume derivă de la tunsul *(koura)* turmelor și oamenilor și evocă, probabil, pe tînărul războinic

(*kouros*). La Atena, sacrificiul numit *koureion*, care marchează admiterea efebilor în fratrie, era oferit la vîrsta de șaisprezece ani[38].

Un detaliu ne amintește totuși că nu trebuie să uităm „diacronia". Opoziția inhumație-incinerație, utilizată la Eretria și în alte părți pentru a marca opoziția *copil-adult*, nu poate fi în nici un caz anterioară apariției riturilor de incinerație în lumea greacă; aceasta nu se produce decît după prăbușirea lumii miceniene.

Acestea fiind zise, descoperirea riturilor de inițiere în Grecia, paralele cu cele ale societăților „primitive" — descoperire datorată, cum am văzut, lui Lafitau — a suscitat, mai ales în secolul nostru, foarte numeroase cercetări, recent sintetizate de istoricul italian A. Brelich, în cartea lui din 1969, *Paides e Parthenoi*[39]. Folosind mai cu seamă datele tradiției mitologice și analizînd diferite serbări religioase, J.-P. Vernant a subliniat foarte limpede concluziile unor atare cercetări: „Dacă riturile de trecere înseamnă pentru băieți accesul la viața războinică, pentru fete, asociate băieților în aceleași rituri și adesea supuse ele însele unei perioade de reeluziune, încercările inițiatice capătă valoarea unei pregătiri în vederea uniunii conjugale. Și pe acest plan se vădesc, deopotrivă, legăturile, dar și polaritatea celor două instituții, războiul și căsătoria. Căsătoria înseamnă pentru fată ce înseamnă războiul pentru băiat: pentru amîndoi, ele marchează împlinirea naturii respective a fiecăruia, la capătul unei stări în care fiecare participă încă întrucîtva de la natura celuilalt"[40]. Așa se explică faptul că efebii atenieni poartă *hlamide negre*, dacă nu mereu, măcar cu prilejul împrejurării solemne a procesiunii misteriilor eleusine[41], înainte de a îmbrăca, după prestarea jurămîntului, costumul de hoplit[42]; așa se explică faptul că serbări și mituri dramatizează adesea accesul tînărului la viața adultă, obligîndu-l să poarte un costum femi-

nin. și al fetei la condiția de femeie, printr-un travesti masculin[43]. Recunoaștem în treacăt cei trei termeni definiți de Leach: formalism, mascaradă, inversiune.

În mod special, riturile masculine ale efebiei ne îngăduie să schițăm un tabel în partidă dublă: de-o parte hoplitul, luptător diurn, în formație strînsă, fățiș și în luptă dreaptă de cîmpie; de partea cealaltă efebul (sau *criptul* lacedemonian), luptînd noaptea, de unul singur și cu șiretlicuri condamnate de morala hoplitică și cetățenească, frecventînd mai ales zonele de graniță[44], acționînd deci exact invers decît va acționa după integrarea sa în cetate. Să nu recunoaștem de-o parte cultura și de alta natura, de-o parte sălbăticia, la rigoare feminitatea chiar, de cealaltă — viața civilizată? Platon definea, ca și mulți alți gînditori greci, copilăria ca fiind partea sălbatică a vieții[45]. Grecii, care au făcut din principiul polarității unul din temeiurile reprezentărilor lor despre lume[46], erau, la fel ca și noi, capabili să exprime sub forma unui tabel pe două coloane aceste opoziții care, pentru ei, scandau universul. Astfel pitagoreii, după cît scrie Aristotel, „recunoșteau zece principii pe care le așezau în două coloane paralele: finit și infinit, impar și par, unu și multiplu, dreapta și stînga, masculin și feminin, în repaos și mișcat, rectiliniu și curb, luminos și obscur, bun și rău, pătrat și dreptunghi"[47], listă care s-ar putea lungi pornind de la diferite aspecte ale culturii grecești: stăpîn și sclav, grec și barbar, cetățean și străin, ca și, dacă vrem, Apollon și Dionysos. Și în acest domeniu, gîndirea antică a premers analizei structurale moderne; să ne gîndim, de pildă, la Aristotel care se întreabă în ce măsură cuplurile *adult-copil*, *bărbat-femeie*, *stăpîn-sclav*, *patron-meșteșugar*, se pot suprapune, și în ce măsură nu[48]; și se știe cu prisosință cît de îndemînatici au fost și tragicii, și sofiștii, și filosofii în a confrunta, opune, compara *physis*, natura, și *nomos*, legea, obiceiul.

Aceste cupluri, și încă vreo cîteva, pot fi considerate ca reprezentînd urzeala discursului grec; numai că antropologul structuralist și istoricul nu le pot trata în același fel. Cînd e vorba, de pildă, de opoziția între efeb și hoplit, între ucenicul războinic și războinicul adult, comparatistul va observa, pornind de la lucrările lui G. Dumézil, că opoziția între acest războinic *gol* (adică fără armament greu) care este efebul, luptător singuratic, și războinicul integrat unei formații și complet echipat este cu mult anterioară cuplului *efeb-hoplit*, căci războiul hoplitic apare în Grecia abia la începutul sec. VII, in vreme ce opoziția poate fi surprinsă și în alte zone ale ariei indo-europene. Opoziția rămîne aceeași, dar numele care o exprimă nu sînt identice. Astfel, în epopeea indiană, războinicul „greu înarmat" este arcașul, in vreme ce in Grecia arcul ține de lumea sălbatică[19]. Mi se va aduce obiecția că și „indo-europenii", sau măcar conceptele folosite de ei, aparțin deopotrivă istoriei; același G. Dumézil, însă, studiind un rit de inițiere războinică la Roma, face un apel nu numai la indo-iranieni și la irlandezi, ci și la pieile roșii din Canada: „locul din întreaga lume, unde, *printr-un acord a cărui explicație ne scapă*, legendele indo-iraniene despre Tricefal se explică cel mai bine este Columbia britanică, coasta de vest a Canadei"[50]. În măsura in care există o explicație, aceasta va fi in chip fatal anistorică: nici un istoric nu poate postula un ansamblu care să cuprindă deopotrivă piei-roșii, indo-iranieni și romani. Sau, mai exact, un asemenea ansamblu nu e decît speța umană în genere. Sau, încă și mai bine „spiritul uman". Istoricul Greciei este însă preocupat de această realitate precis datată care se numește hoplit, și de cealaltă realitate datată, de instituția în legătură cu care prima mărturie epigrafică datează, pe cît se pare, din 361/360 î.e.n., și a cărei funcționare va fi explicată cu vreo treizeci și cinci de ani mai tîrziu de către Aristotel —

vreau să spun de ceea ce la Atena se numea *efebie* şi de instituţiile care-i corespund în restul lumii greceşti.

Din primul moment în care izbutim să o surprindem, istoria greacă se caracterizează printr-o remarcabilă inegalitate de dezvoltare, atît de acută încît un atenian din secolul al V-lea ţinea de sălbatice unele neamuri incontestabil greceşti, cam tot aşa cum cuceritorii din sec. XVI îi socoteau pe indienii din Brazilia[51]. Din moment ce istoricii moderni consideră, după exemplul lui Tucidide, că opoziţia între Sparta şi Atena — între parangonul conservatismului şi refuzului istoriei şi cetatea care, dimpotrivă, a hotărît în sec. V să se identifice cu mişcarea istorică — este un fapt major al epocii clasice, să vedem cum putem citi „iniţierile" masculine şi feminine în cele două cetăţi. Altfel spus, să facem să varieze aceste două cupluri: tînăr-adult, fată-băiat (sau bărbat-femeie).

Efebia pe care o descrie Aristotel este un serviciu militar cetăţenesc[52]. În interpretarea filosofului, acest serviciu de doi ani nu e în nici un fel o perioadă de izolare pregătind integrarea în comunitatea civică, de vreme ce precizează că înscrierea tînărului în listele de demoţi este anterioară serviciului militar: recunoaşterea calităţii de cetăţean *precede* deci perioada probatorie, nu e consecinţa acesteia. Singura indicaţie trimiţînd la altceva decît la simpla îndeplinire a obligaţiilor militare este următoarea: „În timpul celor doi ani de garnizoană, ei poartă o hlamidă şi sînt scutiţi de toate însărcinările. Pentru a nu avea nici un pretext de a absenta, nu pot compărea în justiţie nici în calitate de acuzatori, nici de piriţi, cu excepţia cazului în care e vorba de o moştenire, de o fiică epicleră sau de un sacerdoţiu de familie"[53]. Hlamida e privită nu ca un costum de „recluziune", ci ca o uniformă. Cît despre interdicţia de a compărea în justiţie, Aristotel îi

dă explicații pur laice, și e de bună seamă extrem de important că poate să o înțeleagă astfel. Problema originii ei este însă o altă chestiune, și s-a observat încă de mult că „viața de segregare a tinerilor în perioada care precede agregarea lor definitivă în grupul social este un fapt atît de bine atestat în diferite societăți și, în Grecia, la macedoneni, încît sîntem ispitiți să-i regăsim aici urma“[54]. Fie, dar ce să înțelegem prin „urmă“? *Funcția* pe care o exercită o instituție într-o societate se poate confunda cu originea ei? Bacalaureatul francez de azi se explică oare prin originile-i medievale? Cu nimic mai mult decît s-ar explica piesele lui Aristofan printr-un ritual sezonier de fertilitate, cum vroia școala de la Cambridge[55]. Societățile omenești cunosc, desigur, inerția și repetiția, dar nu trăiesc la timpul trecut. Trecutul nu-și exercită influența decît în măsura în care e *prezent*, în mentalități, obiceiuri, interpretări. Întorcîndu-ne la efebie, e evident că în vremea lui Aristotel interpretarea normală a faptului că efebii sînt cantonați în fortărețele de la frontieră nu este ideea segregării tinerilor prealabilă intrării sau reintrării în corpul civic, ci aceea a serviciului de garnizoană. Și, cînd Tucidide amintește în treacăt că, în 423, *peripoloi* (în sens literal „cei ce dau înconjur“) sînt asociați cu noii cetățeni ai Atenei, plateenii, într-o *ambuscadă* nocturnă lîngă Nisaia[56], aceasta e o sugestie desigur, în sensul că efebii nu sînt (încă) niște cetățeni ca toți ceilalți, că sînt legați de folosirea unor metode anormale de a purta războiul; dar rămîne de dovedit că aceasta era interpretarea curentă în epoca în care faptele se petrec. E limpede, oricum, că în vremea lui Aristotel nu mai era.

Examinarea procesului istoric ne îngăduie să înțelegem întrucîtva ce s-a întîmplat. Cea mai veche efebie se înscrează în cadrul fratriei, instituție arhaică putînd fi, de bună seamă, reactivată în sec. V, dar al cărei rol, după reforma lui Clistene din 508, scăzuse considerabil în favoarea demei. Un tînăr

devine efeb în sensul civic, militar, al termenului abea la 18 ani; dimpotrivă, la 16 ani devine efeb în sensul fratriei. Or, riturile de trecere care marchează accesul la vîrsta adultă — și între care cel mai important este tăierea pletelor — se îndeplinesc în cadrul fratriei. Miturile, comedia, serbările religioase, un filosof ca Platon și chiar, cum am încercat s-o dovedim, o întreagă tragedie, *Filoctet* a lui Sofocle[57], au păstrat altceva: urmele unui ritual de inițiere în cursul căreia tînărul, vînător „negru" și șiret era expediat în ținuturile de graniță pînă cînd își ducea la bun sfîrșit „isprava", încercarea pe care multe societăți arhaice o impun, simbolic, băieților pentru a-i socoti adulți. Atari ritualuri sînt încă foarte vii în Creta, unde, încă în plină epocă elenistică, vocabularul oficial al unei cetăți cum e Dreros deosebește între oraș, cîmpuri și fortificații de la hotare, unde instituțiile educative opune turmele, *agelai*, de tineri tovărășiilor, *hetaireiai*, de bărbați adulți, adică natura și cultura[58]. Aceleași ritualuri apar însă la Atena ca fiind în mare măsură „deconectate" în raport cu o viață civică profund raționalizată, ca să nu spunem laicizată. Din această pricină, A. Brelich — altminteri prea puțin suspect de respingerea comparațiilor cu societățile „arhaice" — și-a încheiat reflexiunea despre efebia ateniană cu observația că „elementele de origine inițiatică pe care le putem surprinde aici sînt, în epoca istorică, pe d-a-ntregul lipsite de coerența lor funcțională originară"[59]. Principiul „claselor de vîrstă" dăinuie, desigur: în adunarea ateniană, vîrstnicii au primii dreptul la cuvînt. Cu prilejul dezbaterii celei mai grave, poate, pe care a cunoscut-o vreodată *Ecclesia*, cea care avea să hotărască dacă Atena își va arunca cea mai mare parte din forțe într-o expediție în Sicilia (415), Nicias face apel la solidaritatea vîrstnicilor împotriva planurilor nebunești ale lui Alcibiade și ale tinerilor din preajma acestuia, încercînd astfel să pună în joc vechile mecanisme

ale claselor de vîrstă. Alcibiade le cere însă atenienilor să nu se sperie de tinerețea lui: cetatea e alcătuită din tineri și vîrstnici, care pot birui doar *împreună*[60]. Alcibiade a învins — spre nenorocul atenienilor, dealtminteri; discursul lui sugerează oricum, că o *polis* este tocmai un *ansamblu* care include, ba chiar, într-o mare măsură anulează opozițiile între clasele de vîrstă.

„Vîrstnicul" Nicias considera oarecum că o cetate unde „tinerii" ar fi la putere ar fi o lume răsturnată; atunci cînd poetul comic Aristofan descrie o situație utopică a lumii, „cu susu-n jos", în *Lysistrata* sau în *Adunarea femeilor*, el dă pe mîna femeilor ateniene instrumentele puterii și deciziei. În *Lysistrata* (reprezentată în 411), vrînd să justifice rolul civic pe care și-l atribuie în piesă soțiile atenienilor hotărîte să facă greva amorului pînă cînd bărbații nu vor încheia pacea, corul femeilor declară, folosind exact vocabularul reuniunilor *ecclesiei*: „Ascultați cu toții, cetățeni, căci vorbim despre lucruri de folos cetății; e firesc de vreme ce aceasta m-a hrănit în belșug și strălucire. De cînd aveam șapte ani am devenit arreforă; la zece ani măcinam grăunțe pentru zeița cetății[61]; apoi, îmbrăcată cu tunică de șofran, am fost ursoaică la sărbătorile din Brauron. În fine, devenid fecioară înaltă și frumoasă, am fost caneforă, purtînd șiraguri de smochine uscate"[62]. La o primă lectură, regăsim aici un tablou al inițierilor feminine în trepte, comparabile cu cel existent la Sparta pentru băieți[63]. Un asemenea sistem nu exista însă de fapt, și discursul citat trebuie înțeles ca ideologic: femeile ateniene nu erau în sens propriu cetățene, și fetele nu erau viitoare cetățene pe care cetatea să le facă să parcurgă etapele unei inițieri educative. Cetatea ateniană s-a întemeiat pe excluderea femeilor, tot așa cum, în alte privințe, s-a întemeiat pe excluderea străinilor și sclavilor. Singurul rol civic al femeilor consistă în a da naștere viitorilor cetățeni, și con-

diția care le este impusă prin legea pericleană din 451 este să fie fiice ale unui cetățean și ale unei fiice de cetățean. Corul din *Lysistrata* judecă *de parcă* atenienele ar fi cetatea însăși. Etapele constituie un pseudo-ciclu. Cele mai multe dintre aceste etape nu au, dealtminteri, nimic de-a face, sau mai nimic, cu riturile de trecere: areforele erau doar două la număr, alese dintre fetele de neam nobil. Principala lor îndatorire era să țeasă *peplos*-ul pentru statuia zeiței și jucau un rol-cheie în ritualul foarte misterios al sărbătorii *Arrhephoria* (sau *Arrhetophoria)*[64]. Fetele care macină grîu pregăteau făina și pîinea pentru sacrificii aparținînd cultului Atenei, iar caneforele purtau coșuri, în speță pentru procesiunea solemnă a Panateneelor. Pe scurt, e vorba de funcții îndeplinite de tinerele fete în slujba comunității, și, chiar dacă unele trăsături ale riturilor inițiatice — costum special, de pildă, sau recluziunea areforelor — sînt prezente, nu se vădește în nici un fel că ar fi în joc soarta unei întregi clase de vîrstă, în pofida faptului că, pentru scopuri comice care n-au fost deloc înțelese, Aristofan prezintă astfel lucrurile[65]. Cetatea e cea care, cu prilejul fiecărei sărbători, își reînnoiește contactul cu divinitatea, în ce le privește, atenienele nu străbat nici o etapă.

Foarte diferit, și mult mai complex, este cazul micilor „ursoaice" din sanctuarul zeiței Artemis de la Brauron. Numele însuși al animalului pe care îl reprezintă fetițele, cel al divinității, Artemis, zeiță a naturii sălbatice, indicațiile scholiaștilor asupra acestui cult și asupra altor sanctuare ale Artemidei în Atena[66], în fine, mărturiile arheologice databile încă în prima jumătate a secolului V[67], toate acestea nu lasă nici o îndoială în privința caracterului riturilor: era vorba de o recluziune care preceda — cu mult — și condiționa căsătoria. Trebuia, ne spune, de pildă lexicograful Harpokration, ca fetele „să îndeplinească rolul de ursoaice înaintea

nunții, pentru Artemis de la Mounychia sau pentru cea de la Brauron". Legendele etiologice explicau această încercare invocînd, la origine, uciderea unei ursoaice de către niște băieți; ispășirea impusă ar fi fost într-o primă etapă un sacrificiu uman, într-o a doua — ritualul — substitut împlinit de fetițele-ursoaice[68]. Oricare ii vor fi fost variantele, mitul poate fi lesne interpretat: în schimbul dezvoltării însăși a culturii, care implică uciderea animalelor sălbatice, fetele sînt datoare, înainte de nuntă, înainte chiar de pubertate, să treacă printr-o perioadă de „sălbăticie" rituală. Examinarea documentelor ceramice de la Brauron dovedește că riturile săvîrșite în cinstea zeiței presupuneau (alternativ?) nuditatea și portul unui veșmînt special (*crocota* e o rochie de culoarea șofranului), ceea ce reprezintă poate o modalitate de dramatizare a trecerii de la sălbăticie la civilizație. Rămîne totuși faptul că doar un mic număr de ateniene aveau posibilitatea de a face pe ursoaicele, dimensiunile sanctuarului nelăsînd nici o îndoială în această privință. Aceeași scholie la Aristofan care e documentul cel mai precis de care dispunem[69] spune în același timp că „ursoaicele" erau fetițe alese dintre micuțele ateniene și că zeița hotărîse — încă din momentul originar al întemeierii ritului — că atenienele nu se vor putea căsători înainte de a „face pe ursoaicele" în slujba ei. Sîntem deci siliți să admitem că, și dacă „ursoaicele" reprezintă comunitatea feminină așa cum sfatul, *Boule*, reprezintă cetatea, ele rămîn o elită „aleasă" căreia ii e rezervată inițierea. Acest procedeu e dealtminteri bine cunoscut etnologilor — este cel al „societăților secrete", grupuri restrînse îndeplinind îndatoriri de interes obștesc și pentru care se prevede un grad special de inițiere.

Dacă ne amintim de paralela de principiu pe care am instituit-o urmîndu-l pe J.-P. Vernant — „căsătoria înseamnă pentru fată ceea ce războiul înseamnă pentru băiat" —, for-

mulă aplicabilă dealtminteri unui foarte mare număr de societăți, vedem cum au evoluat lucrurile la Atena. Pentru băieți: efebia ca rit de acces la adolescență s-a despărțit de efebie ca serviciu militar impus tuturor; la acest nivel nu mai există grupuri privilegiate prin naștere, avere, participare la unul sau altul dintre sacerdoțiile familiale. Cel mult unele motive de ordin familial — preluarea unei succesiuni, evitarea dispariției unui *oikos* ca urmare a lipsei de moștenitori prin căsătoria cu o fiică epicleră — pot suspenda aceste obligații. În conformitate cu categoria de avere din care face parte, tînărul atenian va sluji mai tîrziu ca hoplit, marinar ori cavaler, dar după ce oricum va fi fost efeb, prestînd un jurămînt a cărui morală este hoplitică: „nu-mi voi părăsi tovarășul de rînd"; ritualul inițiatic propriu-zis e într-un fel separat de procedura de inițiere civică. Nimic asemănător nu există, evident, pentru tinerele fete: căsătoria comportă, de bună seamă, „rituri de trecere" bine cunoscute (de pildă faptul că soțul o trece pe mireasă în brațe peste pragul casei), îi dă dreptul de a participa la ceremonii specifice feminine și cetățenești, cum sînt Tesmoforiile[70] —, singura adunare reunind femeile în calitate de ateniene și pentru singura formă de politică, dacă putem îndrăzni s-o numim astfel, care le e îngăduită. Dar inițierea propriu-zisă pe clase de vîrstă, dacă va fi existat vreodată pentru toate fetele, a urmat oricum calea inversă față de evoluția inițierilor masculine. Ea nu mai privește decît un grup infim de novice, care nu pot reprezenta cetatea decît prin metonimie.

Imaginea pe care autorii antici, și în primul rînd atenieni, ne-o transmit despre Sparta este cea a unei societăți care refuză istoria pentru a se instala în imobilismul „Constituției lui Licurg"[71]. Eforturile modernilor care nu au capitulat în fața „mirajului spartiat" tind către „normalizarea" excepției pe care Sparta o reprezintă și pe care A.J. Toynbee în-

cerca s-o transforme într-una dintre „civilizațiile" lui. Normalizare înseamnă încercarea lui H. Jeanmaire, în cartea *Couroi et Courètes*, de a descoperi „sub masca lui Licurg" o societate întru totul comparabilă cu societățile africane, dar și demonstrația prin care M.I. Finley arată că toate trei aspectele fundamentale ale Spartei clasice — infrastructura agrară, cu ierarhia de *homoioi* („pairs") perieci și hiloți, sistemul de guvernare și război, ensamblul constituit din riturile de trecere, educația *(agoge)*, clasele de vîrstă, mesele comune, etc. — nu s-au dezvoltat și constituit în bloc, și că „revoluția secolului VI", care a dat Spartei clasice înfățișarea ei aparte, reprezintă un proces complex de inovație transformare și reactivare a unor elemente și instituții care s-au transmis doar în aparență intacte din vremurile cele mai îndepărtate[72].

Ceea ce era adevărat despre efebul atenian *la nivelul mitului* este adevărat despre criptul spartan *la nivelul practicii:* acesta apare sub toate aspectele ca un anti-hoplit. *Cryptoi* erau tineri care părăseau orașul pentru a rătăci, ascunși, izolați, „goi" — adică fără armament greu — prin munți și cîmpii, hrănindu-se cum puteau, asasinînd noaptea pe hiloții împotriva cărora eforii declarau război la începutul fiecărui an, așa fel încît nici o pîngărire să nu rezulte din aceste omoruri. Această recluziune dura, după cum ne informează scholiastul *Legilor* lui Platon[73], un an întreg, în vreme ce Platon însuși insistă asupra faptului că se petrece iarna. E suficient să răsturnăm termenii textului pentru a obține regulile de viață și de comportament moral și social ale hoplitului, ale cărui virtuți sînt onorate la Sparta mai mult decît oriunde: viață și mese în comun, luptă deschisă, la lumina zilei, în cîmpie și în plină vară, constînd din înfruntarea fățișă a falangelor. Numai că, tot așa cum doar cîteva ateniene făceau pe „ursoaicele", doar cîțiva spartani duceau această viață

pe care Henri Jeanmaire a comparat-o cu „lykanthropia“ cunoscută cu precădere în Africa[74]. Plutarh precizează că doar „cei mai iscusiţi“ dintre tinerii spartiaţi sînt aleşi pentru a îndeplini aceste rituri de trecere, şi este de presupus că, odată deveniţi bărbaţi şi războinici pe de-a-n-tregul, cripţii se identificau cu trupele de elită ale celor trei sute de „cavaleri“ (în realitate pedestraşi purtînd acest nume) care îndeplineau mai cu seamă însărcinări poliţieneşti[75]. Nu putem, într-adevăr, despărţi criptia de funcţia efectivă pe care o exercita această instituţie în societatea spartană, funcţie elaborată cu precădere începînd din sec. VIII cînd e cucerită Messenia: aceea de a sprijini prin toate mijloacele menţinerea unui stat poliţienesc confruntat cu revoltele endemice ale populaţiei aservite din Messenia şi chiar Laconia. Criptul, ca şi efebul din miturile ateniene, e un vînător şiret, dar e un vînător de hiloţi[76]. Sălbăticia provizorie a criptului este o sălbăticie socializată, mai mult, politizată în cel mai înalt grad: ea slujeşte direct menţinerii ordinei politice şi sociale.

La prima vedere, educaţia tînărului spartan, acea *agoge* fără care nici un spartiat nu poate fi cetăţean în deplinătatea drepturilor apare ca un ansamblu de rituri iniţiatice de tip „primitiv“ rămase în vigoare pe de-a-ntregul în plină epocă clasică şi chiar mai tîrziu. Sparta e chiar singura cetate greacă unde ne sînt cunoscute măcar numele diferitelor clase de vîrstă care scandează copilăria, pubertatea şi adolescenţa[77]. „Licurg a prescris — scrie un istoric roman — ca toţi copiii să fie duşi nu în piaţa publică, ci pe ogoare, aşa încît să-şi petreacă primii ani din viaţă nu în lux, ci în osteneli şi trudă, şi a hotărît să nu le fie îngăduit să se reîntoarcă în cetate decît după ce vor fi devenit bărbaţi“[78]. „Brusa“ şi oraşul, copilăria şi vîrsta adultă: opoziţiile par cît se poate de clare. Privite însă mai îndeaproape, lucrurile nu sînt atît de limpezi. Constatăm mai întîi de toate un fapt surprinzător, dar care nu

pare să fi reținut atenția comentatorilor: pare dificil, dacă nu imposibil, să fixăm momentul exact în care tînărul spartiat devine adult cu drepturi depline. În textul lui Tucidide, Pericle utilizează, în beneficiul atenienilor, această confuzie specific spartană între vîrste, afirmînd că „printr-un antrenament obositor", spartiații „din fragedă tinerețe caută să ia parte la exercițiile adulților"[79]. Desigur, știm că pe la douăzeci sau douăzeci și unu de ani, *irenii*, adică efebii spartani devin *sphaireis*, cei ce se joacă cu mingea[80]; dar acest moment nu pare a fi dramatizat în vreun fel anume, și nu există nimic la Sparta care să amintească jurămîntul atenian al efebilor în momentul în care devin hopliți, cu toate că asemenea jurăminte se întîlnesc în alte societăți, mai apropiate în multe privințe de Sparta decît de Atena — în Creta, de pildă. Textul lui Xenofon, pe care unii istorici moderni se sprijină cîteodată pentru a afirma existența unei atari tranziții[81] nu spune nimic de acest fel, ci tocmai contrariul: „Pe cei care au depășit vîrsta adolescenței și pot îndeplini chiar și cele mai înalte magistraturi, ceilalți greci îi scutesc de îndatorirea de a-și menține vigoarea fizică, deși le impun serviciul în armată; dimpotrivă, Licurg a hotărît că pentru bărbații de această vîrstă, vînătoarea este cea mai aleasă îndeletnicire, decît doar dacă nu-i împiedică s-o practice vreo îndatorire față de cetate, cîtă vreme îi ajută să nu fie mai prejos decît tinerii în rezistență la eforturile militare"[82]. E greu de spus dacă vîrsta adultă la Sparta este o prelungire a copilăriei sau dacă, mai degrabă, copilăria nu e cumva un antrenament prematur în vederea vieții de adult și de soldat. Oricum, căsătoria nu reprezintă, ca pretutindeni în Grecia — în Creta, de pildă — sfîrșitul adolescenței: cîțiva ani încă după nuntă, tînărul mire continuă să-și ducă viața în cazarmă și nu se duce decît pe furiș la soția lui[83]. Mai mult, în vreme ce în celelalte cetăți

grecești sacrificarea pletelor marchează sfirșitul adolescenței, la Sparta adulții aveau obiceiul de a purta părul lung[84]. Tăierea pletelor este un rit de trecere, cită vreme comportă distincția între *înainte* și *după:* nu putem spune același lucru despre păstrarea pletelor, care nu poate fi în nici un caz prilej de ceremonie. S-a încercat, ce-i drept, să se regăsească în încercările succesive prin care trece tînărul spartan — și dintre care cea mai celebră este cea a furtului de brînză din altarul Artemidei Orthia, sub lovituri[85] — resturi de inițiere și chiar de moarte fictivă[86]; niciuna dintre aceste încercări nu joacă însă un rol decisiv.

Ceea ce-l izbește, dimpotrivă, pe orice cititor atent al textelor celebre despre *agoge* — *Statul lacedemonian* al lui Xenofon și *Viața lui Licurg*, scrisă de Plutarh — este faptul că, la Sparta, copilăria pare a fi situată deopotrivă sub semnul „sălbăticiei" și al culturii hoplitice: copilul este în același timp un mic animal și un pre-hoplit, în așa măsură instituțiile pur militare, au incendiat, ca să zicem așa, educația spartană. Vocabularul, atit cît îl putem cunoaște direct, e caracteristic în acest sens. Pentru a desemna bandele de tineri, autorii antici folosesc și cuvîntul *agela*, turmă, și cuvîntul *ila*, desemnînd mai degrabă un grup de soldați[87]. Descrierea lui Xenofon este deosebit de caracteristică: copiii sînt obișnuiți, ca niște cripți, cu șiretlicul, cu furtul și acțiunea nocturnă, dar sînt și amestecați cu adulții în timpul sisitiilor (mesele comune)[88]. Un rit anume e cu totul remarcabil: în pădurea de platani, *Plataniste* de la Sparta, se confruntă periodic două batalioane *(moirai*, termen folosit în armata spartană) compuse din „efebi" lacedemonieni. Lupta e în același timp de tip hoplitic și de tip sălbatic, de vreme ce un număr important de lovituri interzise în lupta adulților, inclusiv mușcatul, sînt aici permise; lupta era precedată de un sacrificiu pentru Enyalios, zeul vîltorii sălbatice a luptei, constînd în

doi ciini, cele mai domesticite animale, și mai exact din doi cățci. Tot înaintea luptei avea loc și o luptă între doi mistreți, animale sălbatice prin excelență, dar în cazul de față *ethades*, adică îmblînzite. Victoria mistrețului uneia dintre tabere aducea după sine de obicei pe cea a grupului de tineri căruia îi aparținea animalul[89]. Totul se petrece ca și cînd „sălbăticia" și „cultura" n-ar reprezenta un cuplu antagonic a cărui opoziție trebuie să fie dramatizată, ci două elemente opuse care trebuie să fie reunite pe cît posibil[90]. Dramatizarea e exclusiv rezervată tinerilor *cryptoi*.

Încă Lafitau observase că statutul femeii era foarte diferit la Sparta față de restul Greciei și rostise chiar în această privință cuvîntul „ginecocrație"[91].

În cetățile grecești cele mai arhaice, sau arhaizante, am putea spune în genere că opoziția între sexe e mai puțin resimțită decît într-o cetate democrată ca Atena. Aici, puterea femeilor ține de comedie și de utopie; la Sparta, în Locrida, și în alte zone, ginecocrația e inserată într-o tradiție istorico-legendară, în asociere, dealtminteri, cu puterea sclavilor[92]. Cum se pune însă problema în cazul particular al Spartei și al știrilor referitoare la „inițierile feminine"[93] de aici? Femeia spartană trece, în momentul căsătoriei, prin rituri de inversiune care se apropie de ce știm din alte părți ale lumii grecești: tînăra fată „era încredințată unei femei numite *nympheutria*, care o tundea la piele, o îmbrăca cu o haină și încălțări bărbătești și o punea să se culce pe o rogojină, singură și pe întuneric"[94]; în genere însă, ceea ce știm despre copilăria și adolescența ei seamănă mai puțin cu o pregătire, scandată de rituri, în vederea căsătoriei, și mai mult cu o repetare a instituțiilor masculine. Nu că femeia spartană s-ar pregăti de război, ca o cetățeană a *Republicii* și a *Legilor* lui Platon; ea nu păstrează însă din funcțiile feminine decît pe cea a procreării de copii frumoși. Familia spartană abea

dacă e o instituție a cetății: aceasta din urmă se străduiește, dimpotrivă, să reducă viața de familie la expresia ei cea mai elementară.

Oricum ar fi, impresia pe care ne-o fac aceste date sumare provenind din tradiția antică este nu atît cea de „paralelism"[95] între educația fetelor și cea a băieților, cît de decalc: există *agelai* de fete[96], cum există *agelai* de băieți; nuditatea feminină este obligatorie în unele ceremonii, ca și cea masculină[97]; exercițiile fizice și concursurile sînt comune ambelor sexe[98]; am putea lesne înmulți exemplele și trimiterile. Decalcul nu e, fără îndoială, complet: fetițele și fetele nu sînt împărțite în clase de vîrstă; în numeroase culte, rolul lor e diferit de cel al băieților; încercări de rezistență, ca acelea legate de altarul Artemidei Orthia, sînt rezervate băieților, tot așa cum cripția este o instituție exclusiv masculină, ca și toate celelalte instituții politice ale Spartei antice. Tînăra fată spartană era, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, un „băiat neterminat".

Se vedere, de bună seamă, unde ne-a adus paralela între Atena și Sparta, joc în care, pe urmele atîtora, ne-am lăsat antrenați. De la o cetate greacă la alta, cuvintele stînd la baza limbajului legat de inițieri sînt, desigur, aceleași, și regăsim lesne în acest limbaj cuplurile de opoziții pe care antropologia modernă ne învață să le descoperim. Dar legarea lor în frază este atît de diferită încît aproape că am spune că Sparta și Atena se opun în fapt într-un chip la fel de riguros ca în discursurile lui Tucidide.

Și totuși această opoziție e rezultatul unei evoluții istorice care a accentuat, mai degrabă decît să fi atenuat, diferențele. Desigur, societatea greacă e o societate „istorică". și se știe că s-au putut opune „societățile *reci* și societățile *calde*: unele caută, prin instituțiile pe care și le dau, să anuleze în mod aproape automat efectele pe care factorii istorici le pot avea asupra echilibrului și continuității lor; celelalte inte-

riorizează fără şovăire devenirea istorică pentru a face din ea motorul propriei lor dezvoltări“[99]. Numai că Sparta este tocmai cazul-tip al unei societăţi care a refuzat să interiorizeze istoria — şi care e, totuşi, în raport cu celelalte cetăţi greceşti, produsul unei complexe civilizaţii istorice. Problema constă, în aceste condiţii, în a şti dacă, după ce am împrumutat de la etnologi instrumentele de cercetare pe care ei înşişi le împrumutaseră de la lingvistica structurală, nu trebuia, la rîndul nostru, să formulăm la adresa lor aceeaşi exigenţă de totalizare pe care ei ne-au pus-o cu atîta dreptate înainte, pentru a conferi axului diacronic aceeaşi importanţă ca şi tabloului sincronic[100]. În afara acestei exigenţe, ce ar însemna sistemele de semne în care am închide societăţile pe care le studiem — lăsînd de-o parte, evident, importanţa lor ştiinţifică, transistorică, ba chiar transetnografică — altceva decît depunerea, sau urma, pe care fiecare dintre ele a lăsat-o pe drum, sub formă de texte, de obiecte de artă sau de ruine? Edgar Morin a evocat universul straniu al ghidurilor turistice: „Este un soi de vast Luna-Park-muzeu. Ţara este despuiată de sociologia [şi istoria] ei în favoarea etnologiei, arheologiei, folclorului şi ciudăţeniilor“[101].

Admirabila cercetare a etnologilor, antici şi moderni, a lărgit enorm „topica“ istoricului, dar o etnologie fără istorie ar fi oare altceva decît un fel de turism superior?

NOTE

[*] Publicat în J. le Goff şi P. Nora, *Faire de l'histoire*, III, Gallimard, Paris, 1974, p. 137—168. Cu prilejul traducerii în limba engleză a acestui text, Richard Gordon mi-a oferit sugestii foarte preţioase. [Pentru textul în limba română, am adoptat titlul versiunii engleze a studiului, deoarece acela francez — Le cru, l'enfant grec et le cuit — putea da naştere la confuzii — n. tr.]

[1] Citez ediţia a doua a lucrării, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, 4 vol. în 12°.

[2] V. mai ales K. Kasper, *Indianer*, şi bibliografia; A. Van Gennep, „Contributions"; M. Duchet, *Anthropologie et Histoire*, p. 14, 15, 72, 99, 101, 105 şi mai ales „Discours ethnologique"; E. Lemay „Nouveau Monde"; S. Pembroke, „Family", p. 277—279.

[3] A. Momigliano, *Studies*, p. 141.

[4] Lafitau, *Moeurs*, I, p. 3.

[5] *Ibid.*, I; cf. acum M. de Certeau, „Lafitau".

[6] E greu de spus dacă e vorba de un profet sau Dumnezeu-tatăl, ceea ce e mai puţin probabil. Lafitau nu spune nimic în legătură cu aceasta.

[7] E. Panofsky, *Iconology*, p. 105—130.

[8] José de Acosta, *Indias*, p. 34.
[9] V. recent L. Poliakov, *Mythe aryen*, p. 125 şi urm.
[10] Lafitau, *Moeurs*, I, p. 71.
[11] *ibid.*, p. 64.
[12] *ibid.*, p. 82–83.
[13] L.H. Morgan, „Descent", p. 145; cf. S. Pembroke, „Women", p. 3.
[14] L.H. Morgan, *Société archaique*, p. 3–4.
[15] Cf. R. Garaudy, (ed.) *Mode de production asiatique;* M. Godelier, „Préface"; P. Vidal-Naquet, „Avant-propos"; G. Sofri, *Modo di produzione asiatico;* P. Anderson, *État absolutiste*, p. 290–386.
[16] V. de exemplu „manifestul" editat în 1908 de R. Marett, *Anthropology and the Classics*, cu participarea a cinci „clasicişti" şi a istoricului-antropolog A. Lang şi care face bilanţul rezultatelor obţinute de o întreagă generaţie.
[17] V.H. Gaidoz, „Mythologie comparée", c. 97–99; cf. şi M. Detienne, „Repenser", p. 72–77.
[18] Tylor, *Civilisation primitive* I, p. 8; capitolele III şi IV sînt consacrate conceptului de „supravieţuiri". Despre E.B. Tylor şi contemporanii săi, cf. P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, p. 50 şi urm.; despre conceptul de supravieţuire la Tylor, cîteva indicaţii la M.T. Hodgen, *Survivals*, p. 36–66, dar mai ales J.W. Burrow, *Evolution*, p. 228–259.
[19] Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 545.
[20] A. Lang, *Mythes, Cultes*, p. 235–267 (cu menţionarea elogioasă, la p. 70, a lui Lafitau). Pentru un punct de vedere modern şi critic v. M. Detienne, „Ronger", mai ales p. 231–233.
[21] Cf. E. Leach, „Frazer et Malinowski".
[22] E vorba de M.I. Finley, *Monde d'Ulysse*.
[23] Cf. M. Panoff, *Malinowski*, p. 109.
[24] Cf. Lévi-Strauss, *Pensée sauvage*, p. 327.
[25] V. adevăratul „finale" al lui Lévi-Strauss din *L'Homme nu*, impresionant din acest punct de vedere.
[26] Cf. P. Veyne, *Histoire*.
[27] În legătură cu un mit – din Poitou, nu din Bretania – v. J. le Goff şi E. le Roy-Ladurie, „Mélusine".

[28] Lafitau, *Moeurs* I, p. 44—45.
[29] M. Eliade, *Nostalgie*, p. 222—223.
[30] R. Beverley, *Virginie*, p. 285—286.
[31] Lafitau, *Moeurs*, I, p. 201—256; II, p. 1—70, 283—288.
[32] E. Leach, *Critique*, p. 225; despre Van Gennep şi conceptul de „rit de trecere" cf. N. Belmont, *Van Gennep*, p. 69—81.
[33] A. Margarido, „Textos Iniciaticos", dovedeşte, într-adevăr, că în riturile de iniţiere, acelaşi spaţiu poate juca uneori rolul de lume sălbatică, alteori de lume umanizată; la drept vorbind, funcţia însăşi a riturilor de iniţiere este aceea de a umaniza deopotrivă şi clasele de vîrstă şi lumea sălbatică. [Am tradus „şotron" cuvîntul fr. *marelle*, desemnînd un joc asemănător, în care însă căsuţele din partea superioară poartă numele de *rai* şi *iad* în locul cifrelor de la şotron — *n.tr.*]
[34] *Critique*, p. 229—230.
[35] V. Cl. Bérard, *Eretria* III, cu discuţiile suscitate de lucrarea lui în *Société et colonisation eubéennes*, la care Cl. Bérard a răspuns, după părerea noastră, în „Héroon"; v. în general A.M. Snodgrass, *Rise of the Greek State.*
[36] Cl. Bérard, *Eretria* III, p. 50. Tot aşa, la Maraton, bărbaţii atenienii sînt incineraţi, în vreme ce plateenii şi sclavii, care au luptat cu atenienii, dar nu în rînd cu ei, sînt înhumaţi (c . D. Kurtz şi J. Boardmann, *Burial Customs*, p. 246 şi interpretarea dată de N. Loraux, „Mourir", p. 810).
[37] Arheologii au neglijat adesea mormintele de copii şi adolescenţi, în care, de cele mai multe ori, trupul era aşezat direct pe sol, sau aproape, relevind cu atenţie pe cele de sugari (în care corpul e aşezat într-un vas) şi pe cele de adulţi (în care cenuşa se depunea în urnă). Se putea totuşi muri şi între 2 şi 18 ani (cf. Cl. Bérard, *Eretria* III, p. 52).
[38] Cf. J. Labarbe, „Koureion"; J.—P. Vernant, „Guerre des cités"; v. mai sus, „Tradiţia hoplitului" şi „Vinătorul negru".
[39] V. mai ales H. Jeanmaire, „Cryptie" şi *Couroi*, M.P. Nilsson, „Grundlagen", P. Roussel, „Principe d'ancienneté" şi „Chlamydes noires",

G. Thomson, *Aeschylus*, A. Brelich, *Guerre, Agoni* şi „Initiation"; despre *Paides* a aceluiaşi autor cf. Cl. Calame, „Philologie et Anthropologie" şi Chr. Sourvinou-Inwood, „Compte rendu de *Paides*".

[40] J.—P. Vernant, „Guerre des cités", p. 38. Despre căsătorie v. Cl. Calame, *Choeurs* I, p. 239—240 şi P. Schmitt, „Athéna Apatouria".

[41] Cf. P. Roussel, „Chlamydes noires" şi P.G. Maxwell-Stuart, „Black coats", precum şi, *supra*, „Vînătorul negru".

[42] Cf. P. Vidal—Naquet, „Philoctète", p. 161—163.

[43] Cf. mai ales, într-o amplă bibliografie, L. Gernet şi A. Boulanger, *Génie grec*, p. 39—40; H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 442; M. Delcourt, *Hermaphrodite;* J.—P. Vernant, „Guerre des cités", p. 39.

[44] A. Brelich, *Guerre, Agoni;* P. Ellinger, „Gypse".

[45] Cf. Plat., *Tim.*, 44 a—b; *Legi*, II, 653 d—e; 666 a—c.

[46] Cf. G.E.R. Lloyd, *Polarity*.

[47] Arist., *Metaph.*, A, 5, 986a 22—26.

[48] Arist., *Pol*, I, 12, 1259 a 37 şi urm.

[49] Cf. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, p. 63—65; J. le Goff şi P. Vidal-Naquet, „Brocéliande", p. 273—279. În lumea greacă, ca şi în cea medievală, există, dacă mă pot exprima astfel, un „arc-plus" şi un „arc-minus"; arcul lui Odiseu la sfîrşitul *Odisseei* este prototipul „arcului-plus".

[50] G. Dumézil, *Horace*, p. 128; sublinierile îmi aparţin.

[51] V. *e.g.* Thuc., 3, 94.

[52] V. minuţiosul comentariu al lui Chr. Pélékidis, *Ephébie*, p. 83 şi urm., şi al lui A. Brelich, *Paides*, p. 216—227; pentru datare, v. *supra*, „Vînătorul negru", p. 177—178

[53] Arist., *Const. Ath.*, 42, 5.

[54] P. Roussel, „Compte rendu A. Brenot", p. 459.

[55] Cf. F.M. Cornford, *Attic Comedy*, mai ales p. 53—69.

[56] Thuc., 4, 67.

[57] P. Vidal—Naquet, „Philoctète", ale cărui concluzii le menţin în pofida obiecţiilor lui V. di Benedetto, „Il Filottete".

[58] Cf. *supra*, „Vînătorul negru", p. 190

59 A. Brelich, *Paides*, p. 227.

60 Thuc., 6, 13; 17; 18.

61 Cine să fie această stăpînă, *archegetis?* Crezusem, împreună cu mulți alți comentatori, că nu poate fi decît Atena. Există însă motive temeinice pentru a înțelege că e vorba de Artemis; dealtminteri nici ordinea cuvintelor, nici punctuația pasajului nu sînt sigure: v. Ch. Sourvinou–Inwood, „Lysistrata 641–647" și, de curînd, M.B. Walbank, „Artemis", care consideră că pasajul se referă în întregime la ciclul de la Brauron.

62 Aristoph., *Lysistr.*, 638–647 [explicația detaliilor pasajului este oferită de autor mai jos, p. 228–229 *n.tr.*]

63 Cf. A. Brelich, *Paides*, p. 229 și urm., criticînd pe bună dreptate această primă lectură. Sînt în continuare de acord cu A. Brelich, în ciuda observațiilor lui Cl. Calame, *Choeurs* I, p. 67–69.

64 Textul esențial este Paus., 1, 27, 3; datele au fost adunate (și comentate destul de ciudat) de Cook, *Zeus* III, 1, p. 165–191, și mai ales de către W. Burkert, „Kekropidensage", care subliniază aspectele inițiatice ale ritualului, dar nu reușește să pună în legătură ritul cu trecerea de la o clasă de vîrstă la alta. Despre numărul areforelor v. A. Brelich, *Paides*, p. 233 – și 282.

65 Pentru semnificația comică a pasajului, v. N. Loraux, „Acropole comique".

66 Textele la A. Brelich, *Paides*, p. 247–249.

67 Cf. L.G. Kahil, „Artémis attique", I și II; „Artémis de Brauron". Mai recent, Claudia Montepaone, „Rituale mumichio și „Arkteia".

68 Cele două momente se suprapun uneori.

69 *Schol* ad *Lysistr.*, 645; cf. A. Brelich, *Paides*, p. 263 și urm.

70 V.M. Detienne, *Jardins*, p. 149–159; id. „Violentes eugénies".

71 V. acum mai ales E.N. Tigerstedt, *Legend*, și E. Rawson, *Tradition*.

72 Cf. M.I. Finley, „Sparta", p. 145.

73 Plat., *Legi*, III, 633 b.

74 H. Jeanmaire, *Couroi*, p. 540 și urm. [*lykanthropia* desemnează practicile rituale ale oamenilor-lupi, confrerii secrete de războinici

cu măşti animaliere, la originea tradiţiilor folclorice foarte răspîndite despre oameni preschimbaţi în fiare — *n.tr.*].

[75] Cf. J. Jeanmaire, *Couroi*, p. 542—545.

[76] Cf. W. Wachsmuth, *Althertumskunde*, I, p. 462; II, p. 304.

[77] Cf. recent A. Brelich, *Paides*, p. 116 şi urm.

[78] Justin., 3, 3, 6.

[79] Thuc., 2, 39, 1, cu interpretarea dată de N. Loraux, „Hébé et Andreia", p. 6.

[80] Paus., 3, 14, 6.

[81] A. Brelich, *Paides*, p. 125.

[82] Xen., *Laced.*, 4, 7.

[83] Xen., *ibid.*, 1, 5; Plut., *Lyc.*, 15.

[84] Hdt., 1, 82; Plut., *Lyc.*, 15.

[85] Xen., *ibid.*, 2, 9; nu trebuie să confundăm acest obicei cu spectacolul în care se transformase în epoca romană.

[86] A. Brelich, *Paides*, p. 136.

[87] Plut., *Lyc.*, 16; Xen., *Laced.*, 2, 11; M.P. Nilsson, „Grundlagen", p. 312, este de părere că la Plutarh *agele* traduce *ila*. Titlul oficial al şefului de bandă, menţionat în inscripţii, este *Bouagos*, cel care mînă boii.

[88] Xen., *ibid.*, 2, 58; 5, 5; cf. Plut., *Lyc.* 12.

[89] Paus., 3, 14, 8—10; 20, 8.

[90] Putem continua jocul acestor metafore instituţionale: astfel, cum semnalează N. Loraux, „Belle mort" p. 116, în ultima parte a luptei de la Termopile, cei 300 de spartani, adică foştii *cryptoi* deveniţi *hippeis*, se bat „cu mîinile goale şi cu dinţii", ca nişte „mistreţi care-şi ascut colţii" — Hdt., 7, 225 şi Aristoph., *Lysystr.*, 1254—1256.

[91] Lafitau, *Moeurs*, I, p. 73.

[92] V. mai jos, „Sclavie şi ginecocraţie", p. 319

[93] V. A. Brelich, *Paides*, p. 157—166 şi Cl. Calame, *Choeurs*, I, p. 251 — 357.

[94] Plut., *Mulier. Virt.*, 245 f.; *Lyc.*, 15.

[95] A. Brelich, *Paides*, p. 157.

[96] Pind., fr. 112 (Snell).
[97] Plut., *Lyc.*, 14–15.
[98] Xen., *Laced.*, 1, 4.
[99] Cl. Lévi-Strauss, *Pensée sauvage*, p. 309–310.'
[100] Dintre cele mai izbutite încercări în această direcție semnalăm, de exemplu, N. Wachtel, „Poma de Ayala" și R.I. Zuidema, *Cuzco* (cu prefața lui N. Wachtel).
[101] E. Morin, *Politique de l'homme*, p. 223.

III. FEMEILE, SCLAVII, MEŞTEŞUGARII

1. SCLAVII GRECI ERAU OARE O CLASĂ?*

În societatea greacă, sclavii constituiau cu adevărat o clasă? Întrebarea e mai puțin trivială decît ar putea părea, și formularea ei în acest mod impune istoricului Greciei cîteva lămuriri.

Conceptul modern de clasă socială mi se pare legat de trei categorii de fenomene net deosebite şi pe care le voi enumera aici cu totul empiric și fără vreo selecție:

1. O clasă este un grup de oameni care ocupă un loc bine definit în ierarhia socială. Este ceea ce spunem vorbind, de pildă, despre „marea burghezie" sau „mica burghezie", despre pretinsa „clasă de mijloc" sau despre „clasele de jos". Se știe cu ce empirică subtilitate au utilizat autorii anglo-saxoni asemenea vocabular. Nu e, de bună seamă, o întîmplare aceea că un istoric englez, Hill, este autorul cărții intitulate *The Roman Middle Class*[1] și consacrate cavalerilor romani: tocmai aceia care, pînă în epoca lui Augustus, nu constituiau — cum a demonstrat-o C. Nicolet[2] — o clasă, ci un ordin.

2. O clasă socială ocupă un loc bine definit în cadrul relațiilor de producție; acesta e aportul esențial al marxismului, asupra căruia nu e necesar să mai insistăm.

3. În fine, o clasă socială presupune conștiința unor interese comune, utilizarea unui limbaj comun, o acțiune comună în jocul politic și social. Și aceasta i-o datorăm lui Marx, și nu voi aminti decît celebra pagina din „18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte", despre mica țărănime parcelară franceză, „masă enormă ai cărei membri trăiesc toți în aceeași situație, dar fără a fi legați unii de ceilalți prin legături complexe". Toată lumea cunoaște concluzia lui Marx, punînd în joc ambele sensuri ale cuvîntului „clasă": „În măsura în care milioane de familii țărănești trăiesc în condiții economice care le separă una de cealaltă și opun felul lor de viață, interesele și cultura lor celor ale celorlalte clase ale societății, aceste familii constituie o clasă. Dar, în măsura în care între țăranii parcelari nu există decît o solidaritate locală și în care identitatea intereselor lor nu creează între ei nici un fel de comunitate, de legătură la nivel național, și nici o organizare politică, aceste familii nu constituie o clasă"[3].

Ar fi ușor, desigur, să-luăm aceste trei noțiuni de nivel, de raporturi de producție și de conștiință și să încercăm aplicarea lor la antichitatea greacă și la sclavi. Dar, înainte de a practica acest joc — poate chiar pentru a-l face inutil — e mai bine să facem un ocol. Primul meu argument ar putea fi rezumat astfel: sîntem obișnuiți să ne reprezentăm societatea antică împărțită în stăpînii de sclavi și sclavi — asta spune și Marx în primele rînduri ale *Manifestului Comunist* — dar trebuie să observăm 1) că lucrurile n-au stat totdeauna astfel, 2) că, pînă și în epoca clasică, două tipuri de societăți se confruntă în Grecia, și doar una dintre ele poate fi consi-

derată „sclavagistă" în sensul precis pe care trebuie să-l conferim acestui termen.

În limba greacă, sclavul se numește *doulos*, și cuvîntul apare încă din tabletele miceniene sub forma *docro*, fără ca prezența termenului să însemne că societatea miceniană a cunoscut în fapt o opoziție netă și decisivă între oameni liberi și sclavi. În fapt, cuvîntul *docro* pare a avea numeroase înțelesuri. Deosebim *docro* pur și simplu și *docro* al zeilor; remarcăm diferențe subtile: se spune astfel, despre o femeie că e fiica unui *docro* și a unei femei din clasa olarilor. Faptele sînt atît de confuze încît istoricul sovietic L.A. Lențman — partizan cît se poate de convins, dealtfel, al explicării „sclavagiste" a societății miceniene, și deci a distincției radicale în acea epocă între oameni liberi și sclavi a putut să scrie, în legătură cu *docro* că, dacă n-ar fi cuvîntul însuși, n-am avea nici un temei să-l considerăm sclav pe un *docro*[4]. De ce, în aceste condiții, să nu trecem peste istoria cuvîntului?

În societatea homerică — sau, mai exact, în societatea pe care o numim astfel în chip destul de impropriu, în societatea pe care o evocă și o imaginează poemele homerice — există, de bună seamă, sclavi — captive în urma raziilor, prizonieri de război, sclavi dobîndiți printr-un comerț embrionar, dar sclavul nu este singur pe treapta inferioară a scării sociale și nu are situația cea mai proastă. Cel ce îndură mizeria prin excelență, cum s-a spus adesea și cum M.I. Finley a arătat-o mai bine ca oricine[5] nu este sclavul: este zilierul agricol, care nu dispune decît de puterea brațelor sale, fără vreo legătură permanentă cu domeniul, *oikos*, este tetul *(thes)*. Pe scurt, în societatea homerică există, ca și în cea miceniană, o întreagă gamă de statute între cel de om liber și cel de sclav.

Să facem acum un salt peste veacuri și să ne oprim la epoca clasică. Întîlnim aici două modele antagoniste care se confruntă fățiș, care se înfruntă și sub aspect social — să le numim: modelul atenian și modelul spartiat. Aproximare grosolană, de bună seamă, cîtă vreme există la Sparta trăsături cu totul excepționale, care nu ne permit s-o considerăm ca stat oligarhic, dar, totuși, ce e adevărat pentru Sparta e adevărat adesea, în mare, pentru Tesalia sau pentru Creta.

La Atena domnește o structură extrem de simplă care ne era familiară încă din școală. Există cetățeni, meteci, sclavi — bineînțeles cu diferențieri de avere, cu deosebiri între oraș și sat, cu diferențieri de vîrstă chiar, aș adăuga, de vreme ce „Constituția" ateniană opune pe „tineri" „bătrînilor".

E evident că în interiorul lumii servile există diferențe enorme. Nu-i același lucru să fii jandarm, funcționar public sau miner, să girezi o dugheană sau să fii lucrător agricol. Dar sub aspect juridic, din punct de vedere al statutului personal, aceste distincții au, cel puțin în secolul V, o însemnătate destul de mică. Cea mai bună dovadă o voi afla într-o experiență încercată de mulți atenieni. Fie cazul unui om care se declară cetățean și al cărui statut e contestat; va fi mai întîi judecat în adunarea demului său. Dacă aceasta declară că omul nu e cetățean, el va fi redus la condiția de metec, păstrîndu-și astfel libertatea personală. El poate însă să nu accepte sentința și, prin procedura numită *ephesis*, să transfere dezbaterea în fața tribunalului popular, *heliaia*. Dacă pierde în această instanță, va fi vîndut ca sclav. Dimpotrivă, un sclav eliberat se va mulțumi, înainte chiar de a putea aspira la titlul de cetățean, cu statutul de metec — destin firesc al unui libert grec. Pe scurt, împărțirea e clară, simplă și radicală, dovedind tocmai prin aceasta că cele trei

categorii ale societății ateniene, cetățean, străin rezident și sclav (acest străin absolut, acest *outsider* cum îl numește Finley) sînt efectiv trăite ca atare la Atena.

Abia dacă mai e nevoie să insistăm asupra faptului că nici una din aceste categorii nu constituie o clasă pe nici unul din planurile pe care le-am definit, și aceasta chiar dacă admitem, împreună cu Claude Mossé, că în sec. IV se constituie un grup de oameni bogați, cuprinzînd deopotrivă cetățeni și străini (inclusiv foști sclavi) naturalizați[6].

Manualele noastre vorbesc și de o diviziune tripartită a societății la Sparta: „cei asemenea", *pairi*-i *(homoioi)*, pericii și hiloții; această diviziune nu se suprapune în nici un fel cu cea ateniană. Hilotul și spartiatul, *homoios*, sînt două extreme ale aceluiași spectru, fără sa putem spune că spartiaților li se aplică exact categoria libertății, cum nici cea a sclaviei nu se aplică riguros hiloților. Să lăsăm la o parte pe perieci, despre care dealtminteri nu știm mai nimica, și care sînt cetățenii cetăților incluse în statul lacedemonian. În pofida numelui lor, „cei asemenea" nu constituie în nici un fel, și nici măcar în secolul al V-lea, un grup social omogen. Trebuie să insistăm asupra existenței unor grupuri specializate în interiorul categoriei de *homoioi*, cum sînt *cryptoi*, tinerii care-și fac ucenicia în zona de cîmpie[7], cum sînt, iarăși, cei trei sute de *hippeis* (cavaleri) comandați de un *hippagretes* și care, dealtminteri, în pofida numelui lor, merg la război pe jos, ori acei *agathoergoi* de care vorbește Herodot (1, 67), recrutați dintre „cavaleri", cîte cinci in fiecare an, pentru a îndeplini misiuni secrete. Pe de altă parte, orice tînăr spartiat care a parcurs etapele educației spartane, *agoge*, poate deveni un *homoios* dar nu toți devin așa ceva — și se constată, în secolul al V-lea, o multiplicare a intermediarilor, o pletoră de categorii dintre care unele pot urca în timp pînă la o epocă străveche. Există,

de pildă, categoria de *hypomeiones*, acei spartiați care nu au o posesiune funciară ereditară — un *kleros;* există cei degradați pentru comportamentul lor militar și care formează categoria de *tresantes*, adică „tremurătorii“[8]. În sfera hilotică nu întîlnim o mai mare simplitate. Un hilot poate fi *mothax*, dar izvoarele antice explică acest termen uneori ca desemnînd pe sclavul născut în casă, alteori pe hilotul educat împreună cu spartiații și supus aceleiași *agoge* cu viitorii „asemenea“. Eliberat, hilotul devine *neodamodes*, nou membru al *damos*-ului, fără însă a deveni și *homoios*. Pe scurt, societatea spartană se caracterizează printr-o gamă de statute, fără a se putea defini riguros unde începe libertatea și unde încetează sclavia — cîtă vreme nici măcar „egalii“ nu sînt, în fond, oameni liberi în sensul atenian al cuvîntului. Cu o mulțime de nuanțe, acesta pare a fi adevărul și despre alte societăți rurale, mai ales despre societatea cretană. Și aici întîlnim o uluitoare multiplicitate de termeni pentru a defini grupurile servile și uneori și grupurile de cetățeni „cu drepturi depline“. Nu trebuie așadar să ne lăsam înșelați de faptul că un singur cuvînt, *doulcia*, categoria servilă, desemnează deopotrivă, într-un tratat din sec. V (Tucidide, 5, 23) pe sclavii atenieni și pe hiloții spartani.

Să punem acum în mișcare aceste grupuri sociale. Ce rol vor juca sclavii în conflictele sociale extrem de violente care, mai ales în sec. IV, însuflețesc aceste două tipuri de societăți? Descrierea cea mai uimitoare a luptei de clasă în Grecia clasică este probabil cea pe care o face Platon în cărțile VII, VIII și la începutul cărții a IX-a a *Republicii*. Pretins admirator al Spartei, Platon dispune totuși de o „informație“ în esența ei ateniană și siciliană; în Sicilia a observat cum funcționează o tiranie militară și, sub masca trecerii de la republica ideală la cea censitară, la

oligarhie, la democrație și la tiranie, el își ia materialul din istoria, revăzută și corectată de el, atît a sec. V cît și a celui de-al IV-lea. Ce rol joacă sclavii în toate aceste „evenimente"? Un rol minor, ca să nu spunem nul. În momentul esențial pentru noi — cel menit să explice instaurarea democrației — cum procedează Platon? Analiza lui e în primul rînd militară. El invocă imposibilitatea aproape totală a oligarhilor de a purta război: ori vor fi siliți să înarmeze poporul și se vor teme de el mai rău decît de dușmani, ori, dacă nu vor face aceasta, vor lăsa să se vadă în luptă că sînt cu adevărat *oligoi*, puțini la număr. Platon evocă într-un text impresionant (*Republica*, VIII, 556 d), prezența, alături, în aceleași rînduri, a celui bogat hrănit la umbră și împovărat de o grăsime prea abundentă și a celui sărac, slab, ars de soare și spunînd în sinea lui: „Oamenii aceștia nu-și datorează bogăția decît lașității celorlalți". Democrația, ne spune Platon, se instituie „atunci cînd săracii, învingîndu-și dușmanii, îi măcelăresc pe unii, pe alții îi exilează și împart în chip egal cu cei rămași cîrmuirea și magistraturile". Despre sclavi nici o vorbă. Platon se mulțumește să vorbească în chip metaforic de sclavie definind cele trei clase ale ființei umane — rațiunea, curajul, dorințele joase — spunînd că în societatea democratică primele două sînt sclavele celei de-a treia; și, cînd definește *demos*-ul, îl definește ca alcătuit din țăranii mici proprietari (*autourgoi*), din cei fără ocupație (*apragmones*) și din cei avuți: nici o clipă nu include în *demos*, evident, pe sclavi. Aceștia nu vor interveni decît mai tîrziu, în momentul instaurării tiraniei. Atunci Platon admite, într-adevăr, că tiranul răpește pe sclavi de la stăpînii lor pentru a-i elibera, ca să facă din ei niște „egali", egalii cetățenilor care, scrie Platon, îmbracă astfel veșmîntul robiei (*Republica*, VIII, 569 a-c). E vorba,

într-adevăr, în acest caz de un mijloc politic întrebuințat cîteodată și care a făcut de curînd obiectul unui studiu[9].

Descrierea platonică e confirmată din plin de ceea ce știm din istoria Atenei, cu excepția, poate, a primelor începuturi de democrație din sec. VI, într-o vreme cînd distincția între oameni liberi și sclavi nu era cu adevărat riguroasă, cum avea să devină începînd, să spunem, de la sfîrșitul sec. VI înainte. Întîlnim oare mai tîrziu vreo revendicare colectivă a sclavilor, care să facă din ei o clasă în al treilea sens din cele evocate la începutul acestei scurte expuneri? Nu, nici măcar în momentele cele mai dramatice, cînd 20.000 de sclavi (mai ales meșteșugari, *cheirotechnai*, oameni care lucrează manual, și între ei, de bună seamă, destui mineri) fug, profitînd de ocuparea Deceleiei de către spartani (Tucidide, 7, 27). Acești sclavi nu revendică nimic: nici guvernarea Aticei, nici accesul colectiv la drepturile cetățenești; toți își revendică, firesc, libertatea, dar niciunul nu năzuie să ajungă strateg la Atena, sau arhonte. În cîteva cazuri precise, în sec. IV, unii sclavi au putut nutri, personal, atari ambiții; nu e însă vorba în nici un caz de o revendicare colectivă a grupului de sclavi.

Să însemne oare aceasta că sclavul nu joacă un rol important? El este cel care, în ultimă instanță, face posibil statutul clar și definit al cetățeanului. Exemplul clasic, încă din sec. VI, este cel al cetății Chios, unde apar pentru întîia oară instituții democratice și unde, ne spune Teopomp, pentru întîia oară s-au cumpărat sclavi din alte ținuturi. După binecunoscuta formulă a lui Finley: „un aspect al istoriei Greciei este, pe scurt, progresul mînă în mînă al libertății și al sclaviei"[10].

Sclavul face ca jocul social să fie posibil nu pentru că acoperă totalitatea activităților productive (aceasta nu va fi niciodată adevărat), ci fiindcă statutul lui de „anti-cetă-

țean", de străin absolut, permite statutului cetățenesc să se dezvolte; pentru că negoțul cu sclavi și negoțul pur și simplu, economia monetară, îngăduie unui număr cu totul excepțional de atenieni să fie cetățeni. Aceasta revine la a spune că punctul de vedere pe care îl susțin aici este riguros opus celui susținut în sec. XIX de către Henri Wallon și Fustel de Coulanges. Chiar în secolul nostru, marele istoric Corrado Barbagallo explica, într-o carte celebră[11], că existența sclaviei corupea și chiar otrăvea raporturile sociale între diferite clase. Cred că lucrurile stau exact invers. Sînt convins, de bună seamă, că opoziția între stăpîni și sclavi este într-adevăr contradicția fundamentală a lumii antice, dar în nici o împrejurare acești stăpîni și acești sclavi nu se confruntă direct în practica socială curentă. Pentru a mă face mai lesne înțeles, iau un exemplu din afara lumii antice: în Florența sec. XIV — și în genere în orașele italiene ale Evului Mediu — contradicția fundamentală este cea între oraș și *contado*. Deîndată ce trecem de porțile Florenței, intrăm într-un spațiu radical diferit de cel al orașului; un țăran, un *contadino*, nu e în chip normal cetățean al Florenței. Nu încape nici o îndoială că Florența a trăit în parte din exploatarea acestei zone rurale și din dominația exercitată asupră-i, dar această opoziție fundamentală nu alterează faptul că luptele sociale la Florența opun, în sec. XIV, în primul rînd grupuri urbane între ele.

Să examinăm acum societățile rurale de tip spartan, tesalian sau cretan. Contrastul este izbitor. El se exprimă într-un simplu fapt: Atena și Sparta mobilizează amîndouă, în momentul celui de-al doilea război medic, totalitatea resurselor lor umane. Atena mobilizează în flotă peste 30.000 de cetățeni; Sparta aliniază la Plateia 5.000 de hopliți

recrutați dintre *homoioi*, tot atiția perieci și 35.000 de hiloți. Acest simplu fapt crează o diferență fundamentală între cele două sisteme. În afara unor cazuri excepționale, la Atena nici nu se pune problema chemării sclavilor sub arme, și, dacă sînt utilizați în armată, ei sînt în prealabil eliberați. Rezultă că, oricît ar fi de departe hilotul de un cetățean spartan cu drepturi depline, el joacă totuși un rol, și încă un rol capital, în jocul politic. O revendicare politică a hiloților este cu putință la Sparta, în vreme ce o revendicare politică a sclavilor la Atena este de-a dreptul de neconceput.

La Sparta, această revendicare se va orienta în două direcții posibile: una e secesiunea, visul hiloților din Messenia, împlinit atunci cînd campania lui Epaminondas avea să deschidă calea reconstrucției Messenei; cealaltă este pur și simplu integrarea în structurile Spartei: aceasta nu e mai puțin importantă. Episoadele din sec. IV sînt bine cunoscute; voi insista doar asupra unuia, desfășurat, de data aceasta, în sec. V, în timpul războiului peloponesiac, și care ne e istorisit de Tucidide (4, 80). Eforii au publicat într-o bună zi o proclamație solemnă pentru a-i incita pe aceia dintre hiloți care socoteau că vor fi adus cele mai însemnate servicii Spartei să se prezinte pentru a fi eliberați. Cei mai valoroși, cei mai demni s-au înfățișat într-adevăr, cum sperau eforii. Dintre ei au fost aleși 2.000 care, eliberați, bucuroși, și-au împodobit capetele cu cununi. După care au dispărut pur și simplu. Acest episod arată destul de limpede, cred, și forța revendicării și violența represiunii, căci Sparta își punea în joc existența însăși în răscoalele hiloților. Un sclav fugar la Atena nu e ceva grav; 20.000 de sclavi evadați în momentul războiului decelеic reprezintă, desigur, o catastrofă. Dar chiar 20.000 de sclavi pot fi înlocuiți prin cumpărarea altora; la Sparta, nu se poate pune problema cumpărării altor hiloți, fiindcă un hilot nu este un obiect ce poate

fi achiziționat pe piață; tocmai de aceea, o mișcare de revoltă a hiloților punea întreaga ordine spartană sub semnul întrebării. La sfîrșitul sec. III și la începutul celui de-al doilea, tiranul Nabis încerca încă să rezolve problema spartană. El și-a oferit chiar luxul de a-i explica lui Flamininus, într-un discurs pe care il reproduce în felul său Titus Livius, că „legiuitorul nostru n-a voit ca întreaga cetate să fie în mîna citorva cetățeni — ceea ce voi numiți Senat — și nici ca unul sau două ordine să domine în cetate; a socotit dimpotrivă că, egalizînd averile și onorurile, se vor afla mulți bărbați care să ridice armele pentru patrie"[12]. Afirmația e cu adevărat enormă! Programul pe care-l dezvoltă Nabis sub masca lui Licurg nu-i altceva, în realitate, decît programul realizat la Atena în sec. VI. Era, de bună seamă, cam tîrziu — și nu lipsea la Sparta, dacă mi-e îngăduit să spun așa, decît ceea ce făcuse posibilă dezvoltarea ateniană și înainte de toate sclavii. Vedem așadar cum un singur cuvînt, *doulos*, poate desemna realități sociale profund diferite. Dar e și mai ciudat să observăm cit de tîrziu au devenit evidente aceste diferențe. Cînd anume? Răspunsul e limpede: în sec. IV, atunci cind societățile de tip spartiat, cretan sau tesalian se destramă. Atunci apar teoreticienii — Platon, școala lui Aristotel — care reflectează în jurul acestor statute bizare care-și situează membrii „între oameni liberi și sclavi"[13]. Dar acest moment — cel în care în aparență triumfă forma clasică a sclaviei, sclavia-marfă — este și acela în care probleme cu totul noi se vor ridica, în măsura în care, în lumea elenistică, forțele de producție de care depinde și soarta cetăților grecești, și cea a monarhiilor, nu vor mai fi reprezentate în esența lor de sclavii-marfă așa cum îi cunoștea cetatea clasică, ci de imensa masă de țărani dependenți din Egipt sau din Orient, aceia tocmai pe care Aristotel îi numea „sclavii naturali".

Nu voi aborda aici aceste probleme, limitîndu-mă doar la o succintă observație. Fenomenul răscoalelor servile, în sec. II și I î.e.n. nu trebuie să ne facă să credem că există, începînd de acum, o clasă a sclavilor în sensul modern al cuvîntului, grupînd totalitatea sau majoritatea producătorilor dependenți. O răscoală ca aceea din Sicilia, din 139—133, este mai înainte de toate o răscoală a păstorilor, a ciobanilor înarmați, într-un ținut dominat de multă vreme de un conflict tradițional între agricultori și păstori și unde proprietatea latifundiară îmbrăcase aspectul unor enorme întreprinderi de păstorit. O asemenea revoltă nu se deosebește în chip esențial, socot eu, de cele analizate de E. Hobsbawn în lucrarea *Primitive Rebels*[14]. În niciunul din momentele acestei răscoale nu se schițează cu adevărat idealul unei societăți fără clase. Șeful sclavilor răsculați se proclamă dealtminteri rege; el bate monedă sub numele de Antiochos, și pe această monedă apare o veche divinitate a Siciliei, Demetra din Enna. Dacă aceste stări de lucruri s-ar fi prelungit, e neîndoielnic faptul că răsculații ar fi avut și ei sclavi[15]. În măsura în care sclavii din epoca elenistico-romană nu mai sînt pulverizați sub aspect social cum erau în cetatea clasică, înseși structurile cetății reprezintă limita acțiunilor lor. Stă mărturie îndeajuns anecdota cam tragică pe care o povestește, în epoca elenistică, istoricul Nymphodoros din Siracusa, și care-mi va sluji drept concluzie[16]. Scena se petrece la Chios, cetatea unde se văzuseră pentru întîia oară sclavi cumpărați. Se produce acolo o fugă a sclavilor între care și un soi de Robin Hood pe numele lui Drimacos, care, după diferite episoade, le propune celor din Chios să rezolve problema. Încheie cu ei un armistițiu, angajîndu-se să limiteze „recuperările": orice depozit jefuit (cu moderație) va fi însemnat cu un sigiliu care să evite repetarea faptului. Cît despre sclavii fugari, Drimacos propune să-i înapoieze

pe cei plecați fără motiv întemeiat. Dacă vor fi avut, zice el, motive decisive să fugă, îi voi păstra, dar dacă nu — îi voi înapoia. Deîndată mult mai puțini sclavi fug de la stăpîn. Cei pe care îi păstra erau dealtminteri organizați militărește și ajung să se teamă de el mai mult încă decît de stăpînii lor. Drimacos a mers cu bunătatea pînă acolo încît, îmbătrînind și știind că s-a pus preț la Chios pe capul lui, a cerut favoritului său să i-l taie pentru ca astfel să cîștige marea răsplată făgăduită. Cetățenii din Chios au sfîrșit prin a face din acest rebel-model un erou care le apărea în vis cînd se petreceau tulburări în rîndul sclavilor. Povestea nu ne spune dacă Drimacos a afișat la intrarea în tabără, ca eroul din *Animal Farm* al lui Orwell o maximă care ar fi putut suna astfel: „Toți sclavii sînt egali, dar unii sînt mai egali decît alții"[17].

NOTE

* O primă versiune publicată în *Raison présente*, 6 (1968), apoi în D. Roche, éd., *Ordres et Classes, Colloque d'histoire sociale, St. Cloud 24–25 mai 1967*, Paris–Haga, 1973, p. 29–36.

1 *Middle Class*.

2 *Ordre équestre*.

3 *18 Brumar*, p. 126–127. Reproduc aici textul integral al lui Marx pentru a răspunde obiecțiilor care mi s-au adus în special de către G.E.M. de Ste Croix, „Karl Marx", p. 30–31.

4 *Esclavage*, p. 181.

5 Cf. *Monde d'Ulysse*, p. 68–70; afirmația e totuși contestată de A. Mele, *Società*, p. 107 și urm.

6 Cl. Mossé, „Classes", p. 27–28.

7 V. *supra* „Vînătorul negru".

8 V.N. Loraux, „Belle Mort", p. 108–112.

9 Cl. Mossé, „Rôle des esclaves".

10 Theopomp., fr. 122 (Jacoby); M.I. Finley, „Slave Labour", p. 164.

11 C. Barbagallo, *Déclin*.

12 T.L. 34, 32, 18; cf. Cl. Mossé, „Nabis".

[13] V. *infra*, „Reflexii asupra istoriografiei greceşti a sclavajului"; v. şi M.I. Finley, „Between Slavery and Freedom".

[14] E.J. Hobsbawn, *Primitifs*.

[15] În timpul celei de-a doua răscoale a sclavilor din Sicilia, începînd din 104 î.e.n., oraşul Morgantina a fost asediat de sclavii conduşi de „regele" Salvius; şi din partea sclavilor, şi din cea a asediaţilor, li s-a promis libertatea sclavilor din Morgantina care vor alege tabăra cea bună (Diodor, 36, 4, 5—8). Acest episod pune în lumină limitele afirmaţiei generale a lui Diodor după care oamenii liberi săraci treceau de bună voie de partea răsculaţilor (id., 36, 11): în primul caz este vorba de relatarea faptelor, în cel de-al doilea poate doar de o afirmaţie teoretică. În legătură cu acest episod, v. M.I. Finley, *Sicily*, p. 139—145 şi A. Momigliano, *Sagesses barbares*, p. 47.

[16] Fr. 4 (Jacoby), citat de Athenaios, VI, 265 c — 266 e. Despre acest text cf. S. Mazzarino, *Pensiero storico*, p. 49—50 şi 505, n. 363; încercările lui A. Fuks, „Slave War", de a data episodul nu sînt deloc convingătoare.

[17] Notăm adeziunea explicită a lui M.I. Finley, *Ancient Slavery*, p. 77, la argumentarea dezvoltată în paginile de mai sus.

2. REFLEXII ASUPRA ISTORIOGRAFIEI GRECEȘTI A SCLAVAJULUI*

În cartea a VI-a[1], atît de bogată în documente referitoare la vocabularul și istoria sclavajului în Grecia, a *Banchetului sofiștilor*, Athenaios citează un text al istoricului Teopomp din Chios, despre care putem afirma că a fost în centrul discuțiilor din ultimii ani în problema sclaviei. „Locuitorii din Chios, scrie el, au fost primii dintre greci, după tesalieni și lacedemonieni, care au folosit sclavi, dar fără a-i dobîndi în același chip cu aceștia. Într-adevăr, lacedemonienii și tesalienii au constituit categoria dependentă *(doulcia)* din greci care locuiau, înainte de venirea lor, ținutul pe care ei îl stăpînesc astăzi; primii — din aheeni, tesalienii supunîndu-i pe perrhebi și pe magneți. Unii au numit neamurile înrobite *hiloți*, ceilalți — *penești*. Cît despre cei din Chios, ei au făcut din barbari slujitorii lor *(oiketai)* și au făcut-o plătind pentru ei un preț"[2].

De ce afirmăm că acest text faimos a fost în centrul tuturor dezbaterilor? M.I. Finley a lansat celebra sa formulă: „Un aspect al istoriei Greciei este, pe scurt, progresul mînă în mînă al libertății și al sclaviei"[3] apropiind acest text din

cartea XVII-a a *Filipicelor* lui Teopomp de inscripția cunoscută sub numele de „Constituția Chios-ului"[4]. Mai mult, textul nostru opune cu impecabilă claritate cele două tipuri de „sclavaj" cunoscute la greci: sclavajul *helotic* de-o parte, sclavajul-marfă (*chattel-slavery* în textele de limbă engleză) de cealaltă parte. Textul se întemeiază, într-adevăr, pe o serie de opoziții foarte clare. Opoziție cronologică: *înainte*, vechea sclavie (și, mai înainte încă, nici un fel de sclavie); *după*, sclavia cea nouă. Opoziție de tip „național", dacă pot spune astfel: „vechii sclavi" sînt greci, „noii" sclavi sînt barbari. Opoziție a modalităților de dobîndire, în fine: „vechii" sclavi sînt înrobiți prin cucerire militară, „noii" sclavi sînt, dimpotrivă, achiziționați cu bani prin mecanismele pieții.

De la publicarea, în 1959, a cărții lui D. Lotze — al cărei titlu reia formula gramaticului Pollux, încercînd să definească statutul celor „între oameni liberi și sclavi"[5] — o bună parte a discuției asupra sclavajului a constat în a măsura importanța distincției operate de Teopomp între cele „două tipuri de sclavaj". (A vorbi de *două* tipuri de sclavaj este dealtminteri abuziv, tocmai fiindcă una dintre categoriile servile, cea pe care o numim *chattel-slavery*, are un statut perfect limpede, în vreme ce cealaltă refuză prin însăși esența ei definițiile clare și distincte). Lucrările care au explorat acest domeniu sînt unanim cunoscute[6]. În măsura în care am încercat eu însumi să dezvolt această problemă, efortul meu s-a îndreptat în două direcții. Reluînd o sugestie a lui Claude Mossé[7], am arătat că în domeniul politic cele două categorii se opun radical[8]. Inactivității politice totale a sclavilor-marfă, chiar atunci cînd sînt concentrați în număr important, ca în minele atice de la Laurion, i se opune activitatea politică notabilă desfășurată de hiloți, penești etc. O alianță a minerilor de la Laurion cu teții de la Atena,

în vederea instaurării unei democrații mai radicale este pur și simplu de neconceput; dimpotrivă, s-a putut întîmpla în 397 la Sparta o încercare ca aceea a lui Cinadon, care să coalizeze totalitatea categoriilor inferioare ale populației lacedemoniene împotriva „celor asemenea"; cum spune, în textul lui Xenofon[9], informatorul eforilor: „Inițiatorii conjurației nu se înțeleseră decît cu cîțiva oameni de încredere, dar aceștia afirmau că toți hiloții, *neodamodeis* și inferiorii *(hypomeiones)*, ca și periecii, le erau complici în intenție: într-adevăr, de cîte ori venea vorba, între asemenea oameni, despre spartiați, niciunul dintre ei nu putea ascunde că nu s-ar da în lături să-i și mănînce, ba chiar cruzi". Această opoziție de comportament mi se pare chiar în așa măsură fundamentală încît putem, de cîte ori este vorba, în epoca clasică, de tulburări sau răscoale servile cu caracter politic (adică neavînd drept țel numai libertatea personală a participanților), să și pariem fără teama de a greși că este vorba de acel tip de „sclavi" pe care Teopomp îi socoate anteriori celorlalți, chiar dacă textele nu o afirmă în chip formal[10]. Activitatea unora, inactivitatea celorlalți se reflectă dealtminteri perfect în domeniul militar: *hiloții* slujesc în armata lacedemoniană, *unii* sclavi sînt înrolați la Atena doar în situații excepționale și urgente[11], aceasta implicînd eliberarea lor.

A doua direcție de examinare a problemei pe care am adoptat-o a fost foarte diferită, luînd calea explorării mitului, a tradiției legendare și a utopiei[12]. Pornind de la faptul că cetatea greacă se întemeiază pe excluderea femeilor, a sclavilor, a străinilor (ca și pe cea, provizorie, a tinerilor), am încercat să văd ce se întîmplă *și cu femeile și cu sclavii* în situațiile imaginare ale „lumii răsturnate" care ne înfățișează cumva inversul unei societăți normale. Or, se constată că, de cîte ori ne aflăm la Sparta, la Argos în Locrida —

în ținuturile sclavajului hilotic deci — „lumea răsturnată" este o lume guvernată *de sclavi și de femei*. Dimpotrivă, Aristofan poate să înfățișeze, în *Adunarea femeilor*, o societate comică în care femeile sînt la putere, dar sclavii continuă să lucreze pămîntul; de asemenea, în *Lysistrata*, nici o metecă și nici o sclavă nu participă la cucerirea Acropolei. Nici nu-i vorba, nici nu poate fi vorba de vreo putere servilă[13].

Aș vrea să „testez" aici pertinența acestei opoziții dintr-un alt unghi, cel al istoriografiei. Textul lui Teopomp care ne-a oferit un punct de plecare nu este, într-adevăr, scris într-un moment indiferent. Îl putem data, în mare, din anii treizeci ai sec. IV, de la sfîrșitul domniei lui Filip sau din primii ani ai expediției lui Alexandru[14]. Ne aflăm deci exact în momentul în care Grecia se pregătește să supună nu pe greci, ci pe barbari; în momentul, iarăși, în care Aristotel, care a părăsit Academia în 347, elaborează teoria „sclavului prin natură" și se ocupă și el de hiloții din Lacedemonia și de „periecii" din Creta. Posteritatea unui text ca acela al lui Teopomp poate fi și ea ușor întrevăzută. Astfel, în generația următoare, Timaios va vorbi și el de introducerea sclavilor „cumpărați cu bani", nu la Chios, ci la acei greci arhaici care erau locrienii și focidienii; ei urmează nu unor populații de neam grec aservite, ci unor grupuri de *tineri* care îndeplineau înainte treburile casnice[15]. Cartea VI-a a lui Athenaios este, de altă parte, o mărturie suficientă a interesului vădit de istorici și filologi, mai ales în epoca elenistică, în jurul lui Aristofan din Bizanț, față de statutele servile care apar ca niște ciudățenii și niște supraviețuiri[16]; e mult mai greu să urcăm înapoi în timp.

Există totuși destule semne care ne arată că, în vremea lui Teopomp, în absența unei reflexiuni istorice propriu-zise în jurul originilor sclaviei, discuțiile despre cele mai bune

forme de sclavaj și deci despre meritele comparative ale sclavajului hilotic și ale tipului de *chattel-slavery* erau extrem de curente. Mărturia cea mai limpede se află poate în ultima operă a lui Platon, publicată după moartea lui (347), *Legile*[17]. „Dificilă problemă, scrie Platon, și din toate punctele de vedere, problema slujitorilor“[18], și nu e vorba de o dificultate exclusiv teoretică decurgînd din faptul că șeptelul uman este „incomod“ (777 b). „Hilotismul, așa cum este el practicat de lacedemonieni, oferă aproape tuturor grecilor un subiect de discuție și de dispută, unii găsind că această instituție e binevenită, alții nu. În legătură cu sclavajul practicat de heracleoți, după înrobirea mariandynilor, și despre neamul peneștilor *(penestikon ethnos)* stăpînit de tesalieni, se poartă ceva mai puține discuții“ (776 c-d). Aceste dispute au un temei practic pe care Platon îl explică foarte clar: răscoalele neîncetate ale mesenienilor au arătat ce dobîndește o cetate supunînd grupuri de sclavi și în special vorbind aceeași limbă (777 c-d). Dacă vrem să utilizăm corect munca servilă, trebuie ca sclavii să fie într-un sens pulverizați sub aspect social, adică să nu aibă nici aceeași patrie, nici aceeași limbă (777 d). Altfel spus, să fie străini[19] și recrutați dintr-un spațiu geografic destul de larg pentru ca nici o coerență etnică să nu le fie cu putință. Opțiunea lui Platon este deci limpede în favoarea „sclaviei-marfă“. În *Legi*, adică, Platon trage concluziile axiomei enunțate în *Republica:* nu trebuie înrobiți grecii[20]. Această ultimă maximă se afla probabil pe toate buzele, dar Platon își vădește originalitatea deducînd de aici, cu claritatea specifică *Legilor*, opoziția profundă pe care o instituie, ca și Teopomp dar înaintea lui Teopomp, între hiloți și sclavii cumpărați de pe piață. În acest punct, Aristotel nu va face decît să reproducă concluzia lui Platon[21], dînd și el sfatul de a se evita primejdiile revoluționare care amenințaseră

şi Sparta, şi Tesalia, de pildă, prin achiziţionarea unor sclavi care să nu constituie un grup omogen.

Acestea fiind spuse, nimeni, după ştirea mea, înainte de Teopomp nu s-a gîndit să așeze această opoziţie într-o perspectivă istorică, deosebind între un *înainte* al hiloţilor şi peneștilor şi un *după* al sclavilor cumpăraţi pe bani.

Să ne întoarcem la acest text capital, căci, dacă ne gîndim bine, el comportă numeroase singularităţi. Teopomp identifică, am văzut, pe sclavul „cumpărat" cu barbarul, pe sclavul „arhaic" cu grecul. Această primă identificare pune, evident, o problemă de validitate. Este sigur, după ultimele cercetări, că marile concentrări de sclavi, şi înainte de toate cea de la Laurion în Atica, sînt în majoritate formate din ne-greci[22], dar nu e adevărat că metoda exclusivă de achiziţionare a acestor sclavi este comerţul: creşterea sclavilor, pirateria, războiul mai ales, joacă și ele un rol capital. Mai mult încă, pentru mulţi greci (pentru Platon însuşi) sclavia poate apărea ca un orizont posibil al propriului lor destin individual. Dacă din sec. IV urcăm spre cel ce l-a precedat, şi mai ales spre autorii tragici, constatăm că sclavia, departe de a fi legată de conceptul de marfă și de statutul de barbar, apărea ca un fel de catastrofă individuală putînd amenința pe oricine, grec sau barbar[23]. Insistența lui Teopomp — și a succesorilor săi — asupra *cumpărării* are unele cauze generale relativ limpezi. Dezvoltarea — cu totul relativă — a unei activităţi economice întemeiată pe profit, ceea ce Aristotel numeşte „chrematistică", pe scurt, întreaga mutaţie care, în sec. IV, anunţă aventura elenistică cu tot ceea ce o caracterizează: multiplicarea, în afara lumii grecești, a surselor de mînă de lucru servilă, pot fi invocate ca martori.

Dacă vrem totuşi să evităm generalităţile, sîntem siliţi să ne întrebăm înainte de toate cum erau imaginate începuturile sclaviei înainte de Teopomp[24]. Or, se poate răspunde

la această întrebare arătind că, în lumea cetăților în care sclavajul juca efectiv un rol esențial, problema originilor se punea, într-adevăr, în termenii unui *înainte* și ai unui *după*, dar acest *înainte* se situa, nu ca la Teopomp în istoria propriu-zisă, ci în legendă și în mit.

Mărturia cea mai veche ne duce la începuturile chiar ale istoriografiei grecești, cită vreme îl vedem pe Herodot opunînd o povestire a predecesorului său Hecateu din Milet unei tradiții ateniene[25]; este vorba de a explica plecarea pelasgilor din Atica spre Lemnos. După Hecateu, pelasgii fuseseră alungați pe nedrept de pe pămînturile pe care atenienii li le concedaseră drept răsplată pentru construirea incintei primitive a Acropolei. Versiunea ateniană, prețios fragment de folclor, e diferită: „Pelasgii, așezați la poalele colinei Hymettòs, se slujeau de aceasta pentru a-i insulta pe atenieni, după cum vom povesti. De fiecare dată, nevestele și copiii atenienilor[26] se duceau să ia apă de la Fîntîna cu Nouă Guri. În vremea aceea, într-adevăr, atenienii, *ca și restul grecilor, nu aveau încă servitori (oiketai)*. Or, de cite ori treceau pe acolo, erau jigniți de pelasgi cu obrăznicie și dispreț". Timaios va situa înaintea muncii servile munca tinerilor; Herodot regrupează aici, într-un *înainte* mitic, munca femeilor și cea a tinerilor. Este, într-adevăr, inutil să căutăm un moment istoric în care munca să fi fost îndeplinită de femei și copii și doar de aceștia.[27] A afirma că a existat o vreme în care munca era practicată de femei și copii înseamnă deci a-i situa pe sclavi în raport cu ceilalți *excluși* ai cetății grecești care sînt femeile și copiii; înseamnă a defini, prin mit, o ierarhie[28] socială, nu a serie istoric. De altminteri, comicul Ferecrate, contemporan cu Aristofan, ne oferă o mărturie paralelă. Athenaios ne-a transmis patru versuri din comedia *Sălbaticii*, care evocă vremurile primitive, vremurile dinaintea civilizației[29]. „Pe vremea aceea, nimeni

nu avea sclavi, nici un Manes, nici un Sekis[30], ci doar femeile trebuiau să îndure toate treburile casei. Din zori încă, ele trebuiau să macine grăunțele: răsuna satul de zgomotul rîșnițelor lor." Mențiunea satului *(kome)* este interesantă: sîntem într-un *înainte* precedînd cetatea.

Să mai urcăm încă puțin în timpul mitic, pînă la vîrsta de aur hesiodică, așa cum este ea adesea evocată de comicii atenieni. Athenaios observă el însuși: „Poeții vechii comedii, cînd ne vorbesc de viața din vremurile străvechi, spun că nu era pe-atunci nevoie de sclavi"[31]. Citatele care urmează sînt într-adevăr interesante, cel din piesa *Ploutoi* a lui Cratinos, de pildă: „Regele lor de demult era Cronos, și oamenii se jucau pe atunci cu pîinile"[32], cu pîini pe care nici un sclav, se înțelege de la sine, nu era silit să le frămînte. Sau cel, încă și mai curios, din *Amficționii* lui Telecleides, evocare a unei țări de poveste unde existau sclavi, dar care nu munceau: „Jucau zaruri cu ugere de scroafă și cu alte bunătăți"[33]. Se spune adesea, mi s-a întîmplat și mie s-o scriu[34], că utopia greacă nu a conceput niciodată abolirea sclaviei. Formula e, cred, exactă în măsura în care utopia se definește ca o critică radicală a societății existente, prin construirea unei societăți care se vrea — fie și în chip absurd, ca în *Adunarea femeilor* — o societate rațională. Ea nu mai e adevărată cînd utopia este o simplă transpunere la viitor a unui discurs despre vîrsta de aur. Și aici, Athenaios citează un text prețios care trimite la un viitor imaginar, dar pe care el îl clasează cu un instinct foarte sigur în rîndul descrierilor vîrstei de aur. Două personaje ale comediei *Therioi (Fiarele sălbatice)* de Crates vorbesc despre viitor: A.: Deci, nimeni nu va mai avea sclavi, nici mascul, nici femelă. B.: Adică cum? Un bătrîn să-și slugărească lui însuși? A.: Nu, nici de fel, căci tot ce voi meșteri eu va putea umbla de la sine", anunțînd că apa caldă va veni singură de la mare la spălător[35]. Fără

să fie chiar transformarea apei de mare în limonadă pe care o vestea Fourier, aceasta e de pe acum amestecată cu tema folclorică a „mesei fermecate“ — o anticipare a faimosului text al lui Aristotel: „Dacă fiecare instrument ar fi capabil, la o simplă poruncă, sau chiar, presimţind ce i se va cere, să îndeplinească lucrul care îi e propriu, cum se povesteşte despre statuile lui Dedal, sau despre trepiedele lui Hefaistos care, spune poetul, *mergeau de la sine la adunarea zeilor*, dacă, deci, în acelaşi chip, suveicile ar ţese singure şi plectrul ar ciupi singur corzile citerei, atunci nici meşterii n-ar avea nevoie de lucrători, nici stăpînii de sclavi“[36].

Oricum, îndreptat spre trecut ori spre viitor, timpul fără sclavi este, pentru cetatea sclavagistă, în afara istoriei, într-un *înainte* sau un *după* precivic sau postcivic, ba chiar într-o mare măsură anterior sau posterior civilizaţiei înseşi. Este dealtminteri cu totul remarcabil faptul că singurul efort serios al unui istoric grec de a reconstitui pe calea deducţiei raţionale trecutul Greciei, vreau să spun *Arheologia* lui Tucidide, nu menţionează în nici un fel începuturile sclaviei. E o accentuare suficientă, cred, a originalităţii şi noutăţii întrebărilor puse de Teopomp; este însă şi un îndemn de a vedea dacă nu cumva reflexiunea referitoare la *cealaltă formă a sclavajului* se află la originea acestui fenomen aproape de criză pe care îl atestă Teopomp.

Teoria prin care istoricul din Chios explică originea *hiloţilor* şi *peneştilor* e o teorie a cuceririi, asemănătoare celei exprimate sau măcar sugerate (citatele pe care le dă Athenaios sînt departe de a fi întotdeauna explicite) de numeroşi autori din sec. IV şi din epoca elenistică atunci cînd se ocupă de Sparta, de Tesalia, de Creta, de Heracleea Pontului[37]. Astfel, eubeianul Archemachos povesteşte că atunci cînd vechii beoţieni, împinşi de tesalieni, se pregăteau să se strămute în ţinutul care va deveni mai tîrziu Beoţia

istorică, parte dintre ei ar fi hotărît să rămînă pe loc, încheind cu tesalienii un pact (*homologia*) prin care se angajau să fie sclavii tesalienilor, cu condiţia de a nu fi alungaţi din ţară şi de a nu fi ucişi. Există diferite variante ale acestei teorii a contractului originar de servitute; astfel, Poseidonios din Apameea explică, după alţi autori, că mariandynii au devenit „sclavii" heracleoţilor cu condiţia de a nu fi nici alungaţi, nici vînduţi în exterior[38].

Putem lesne spune că această teorie a cunoscut un imens succes, de vreme ce, cu diverse nuanţe, istoricii moderni îşi închipuie adesea în acest fel începuturile helotismului; nu că ar relua, evident, pe seama lor, povestea contractului de servitute, dar cei mai mulţi dintre ei admit fără rezerve faptul că hiloţii, peneştii, claroţii etc., sînt descendenţii populaţiilor predoriene. Cu acest titlu, ei sînt moştenitorii lui Teopomp, ai lui Eforos şi ai cîtorva altora. În chip firesc, documentele sînt mai abundente în legătură cu Sparta, şi despre Sparta şi despre originile helotismului, *aşa cum şi le reprezentau grecii*, mă voi ocupa acum. Nu poate fi vorba, bineînţeles, să tratez fondul problemei şi nici să fac să reînvie dezbaterea care i-a confruntat cîndva pe Kahrstedt şi Ehrenberg înainte ca Henri Jeanmaire să-i facă să se anuleze reciproc în chipul magistral în care a făcut-o în *Couroi et Courètes*. În ciuda eforturilor lui Fr. Kiechle[39], mă îndoiesc de faptul că s-ar putea cîndva dovedi ceva în acest domeniu. Cum spunea P. Roussel, „nu izbutim să demonstrăm că *perieciì* nu erau dorieni şi că dependenţa hiloţilor a rezultat exclusiv din acapararea pămînturilor în beneficiul invadatorilor"[40]. *Nici una* din urmele predoriene care au putut fi sesizate în limba vorbită ori scrisă în Laconia nu poate fi pusă în legătură directă doar cu vorbirea hiloţilor; aceasta ar trebui să fie suficient pentru a lămuri chestiunea, sau mai degrabă pentru a demonstra că

ca e insolubilă. Bine inspirat în acest caz, A.J. Toynbee observa de curînd: „Există cel puţin patru tradiţii diferite şi ireconciliabile cu privire la data şi circumstanţele începuturilor helotismului. Aceasta sugerează că toate patru reprezintă presupuneri şi că nu exista nici o amintire autentică"[41].

Dar dacă problema în sine e insolubilă, discursul despre origini merită cu adevărat să fie studiat în toate variantele lui, inclusiv cele despre care ştim că nu au nici o şansă să conţină vreo particulă de adevăr; exact aşa cum merită să fie studiată teoria care se răspîndise în Franţa între secolele XVII şi XIX şi care făcea din nobilime descendenta cuceritorilor franci şi din popor — urmaşul galo-romanilor învinşi[42]. Să stabilim acum cîteva principii de bază, dintre care primul măcar se referă la istoria propriu-zisă şi nu doar la discursul despre istorie.

1. Pentru un atenian din sec. IV, starea de dependenţă în care sînt ţinuţi acei greci numiţi hiloţi sau peneşti este surprinzătoare. Atitudinea noastră trebuie să fie exact contrară. Ceea ce e surprinzător, uluitor chiar, dacă vreţi, în lumea mediteraneană a mileniului I î.e.n. nu este dependenţa ci libertatea, vreau să spun, de pildă, libertatea dobîndită de ţăranii atenieni de la Solon încoace. Trebuie să înţelegem ce ne spun grecii tocmai pe acest fond de libertate sau de eliberare.

2. Ceea ce e interesant şi trebuie să ne preocupe aici e faptul că istoricii greci şi-au pus întrebări în legătură cu originea helotismului într-un anume moment şi nu în oricare. Trebuie să încercăm să aflăm de ce această interogaţie.

3. Corpul social spartan era împărţit în hiloţi, perieci şi *homoioi;* aceasta e o situaţie de fapt care se impunea anticilor cum ni se impune şi nouă. Dacă se pune problema de a o înţelege şi de a o explica în chip istoric, grecii se aflau, în esenţă, exact în aceeaşi situaţie ca şi noi. Avem, desigur,

asupră-le avantajul arheologiei, dar arheologia n-a descoperit pînă acum prea mulți hiloți, și nu arheologia ne va putea explica cum anume s-a constituit acest grup social. Oricum, cu această diferență care nu e enormă, grecii făceau ca și noi, construiau raționamente pornind de la datele de fapt: *hiloții există*, *periecii există*.

Începînd din momentul în care se pun întrebările, numărul răspunsurilor nu este nelimitat. Desigur, problema e mai puțin simplă decît o expunem aici; grecii trebuiau să țină seama, în special, de existența a *două* feluri de hiloți: hiloții din Laconia și hiloții din Messenia, aceștia din urmă în revoltă permanentă pentru „restaurarea" Messenei, în vreme ce revendicarea celor dintîi tinde mai degrabă către transformarea revoluționară a societății lacedemoniene. Trebuiau, de asemenea, să țină seamă de o tradiție pentru prima oară atestată de poemele lui Tirteu: formarea Spartei este rezultatul unei invazii, invazia dorienilor în frunte cu Heraclizii, într-un ținut odinioară aheean cu capitala la Amyclai.

Dar, odată acceptate acestea, istoricii antici raționau ca și istoricii moderni. Ce poate fi mai izbitor, de pildă, decît să vezi un contemporan ca F. Gschnitzer punîndu-și problema originii periecilor în termenii unei alternative logice: fie că periecii sînt spartiați care și-au pierdut privilegiile, fie că sînt non-spartiați integrați în condiții anume în cadrul statului lacedemonian[13]; ca și cînd realitatea istorică s-ar supune întotdeauna regulilor unei logici binare.

Pornind de la datele pe care le-am amintit, care erau soluțiile posibile ale problemei spartane?

1. Se putea să nu se pună nici o întrebare.

2. Se putea admite că diferențierea lacedemonienilor în cele trei categorii menționate era de origine internă, rezultat al unei evoluții istorice sau a unui eveniment dramatic, traducîndu-se, de exemplu, prin conferirea unui statut.

3. Se putea spune, iarăşi, că periecii şi hiloţii sînt descendenţii populaţiilor cucerite, fără ca această deducţie să fie obligatorie pentru toţi hiloţii, cită vreme messenienii formau o categorie specială.

4. Se putea, în fine, admite că periecii şi hiloţii nu aveau aceeaşi origine, că unii ridică o problemă istorică şi ceilalţi nu.

Simplific, fireşte, şi ar fi uşor să complicăm lucrurile[44], dar, în mare, ipotezele pe care le-am schiţat sînt şi cele formulate de istoricii greci[45].

Care e opinia lui Herodot? Pentru el, dorienii sînt un neam rătăcitor, dar pe care elenitatea lor fundamentală îi opune ionienilor din Atena, autohtoni desigur, dar şi pelasgi — şi mai degrabă pelasgi elenizaţi decît greci[46]. Dorienii au constrîns să emigreze toate populaţiile predoriene din Pelopones, cu trei excepţii diferite dealtminteri una de cealaltă: arcadienii nu au emigrat[47]; aheenii au părăsit Laconia pentru a se instala în ţinutul Peloponesului care va deveni Ahaia (şi constrîngîndu-i aici pe ionieni să plece)[48]; cynurienii, instalaţi la hotarul între Argos şi Laconia, şi care s-au dorizat[49]. În afara dorienilor stăpîni ai unor „cetăţi numeroase şi vestite", s-au mai instalat în Peloponez etolienii din Elida, dryopii de la Hermione şi Asine, lemnienii, altfel spus paroreaţii de pe coasta de vest a peninsulei[50]. Herodot îi ştie, pe de altă parte, pe messenieni care sînt pentru el — fără s-o afirme explicit — la fel de dorieni ca şi spartiaţii şi prezenţi şi în momentul cuceririi, în momentul în care se nasc cei doi gemeni fondatori ai celor două dinastii regale, Procles şi Eurysthenes[51]. Herodot face mai multe aluzii la ceea ce numim al treilea război messenian, pe care dealtminteri îl prezintă ca pe un război aproape neîntrerupt încă de la sfîrşitul războaielor medice[52]. El nu amestecă însă *niciodată* noţiunile de hilot şi de messenian, şi cînd face aluzie la hiloţi, vorbeşte de ei întotdeauna ca de nişte oameni

supuși unui statut *de facto*, fără să-și pună vreodată nici cea mai mică întrebare în legătură cu originea acestui statut[53]

Tucidide raționează într-un mod puțin diferit. Și el îi cunoaște pe messenieni, despre care precizează dealtminteri că vorbesc nu în genere dialectul dorian, ci chiar foarte exact graiul lacedemonienilor[54]. Cînd narează insurecția din 465 (?) pe care o atribuie hiloților și perieccilor din Thouria și Aithaia, adaugă că „cei mai mulți dintre hiloți erau urmașii vechilor messenieni înrobiți, ceea ce explică de ce li s-a dat tuturor numele de messenieni"[55]. În ce-i privește pe ceilalți hiloți, din afara Messeniei, Tucidide nu face nici o aluzie la vreo origine non-doriană: spartanii se tem de atenieni, nu de hiloți, din pricină că aparțin unui alt neam, neîncredere care justifică în ochii lor expulzarea corpului expediționar trimis de Atena împotriva răsculaților de pe muntele Ithome.[56] În ultimă instanță, Tucidide nu-și pune nici o întrebare în legătură cu originea hiloților non-messenieni, despre care altfel vorbește adeseori, insistînd mai ales asupra supravegherii stricte la care erau supuși[57].

Și totuși, primele teorii despre originea statutului hiloților din Laconia apar în sec. V, și e izbitor faptul că istorici contemporani între ei au transmis în legătură cu această origine versiuni riguros opuse.

Astfel, Antiochos din Siracuza datează acest statut din timpul primului război mesenian, dar iată în ce termeni: „Aceia dintre lacedemonieni care nu luaseră parte la expediție (împotriva mesenienilor) au primit prin decret un statut servil sub numele de hiloți". Este vorba, așadar, în această interpretare, de o populație lacedemoniană redusă în cursul istoriei la un statut inferior[58], comparabil cu cel pe care îl cunosc în epoca clasică „tremurătorii" *(tresantes)*, lașii, pe care lipsa de valoare civică îi condamnă la degradare[59].

Cealaltă teorie, cea a cuceririi, se prezintă mai intii (in sens cronologic) sub forma unui modest citat din opera lui Hellanicos din Lesbos in glosarul lui Harpocration: „Hiloţii sint sclavi, dar nu din naştere, ai lacedemonienilor; ei au fost primii capturaţi dintre locuitorii cetăţii Helos"[60]. Prin intermediul unui joc de cuvinte intre *Helos*, cetate din Laconia, şi *heilotai*, hiloţii, ne este transmisă tocmai versiunea cuceririi. Mărturia lui Hellanicos este unică in secolul V, dar succesul acestei ipoteze in secolul următor va fi considerabil. Am văzut că Teopomp (care reia povestea absurdă cu Helos) trimite şi el la cucerirea doriană. Cit despre contemporanul său Ephoros, şi el elev al lui Isocrate, din opera căruia Strabon[61] ne-a transmis un lung fragment, versiunea lui e următoarea: odată cu invazia dorienilor, majoritatea aheenilor au părăsit ţinuturile Laconiei. Acestea au fost impărţite in şase secţiuni (corespunzind celor şase more ale armatei lacedemoniene clasice). Una dintre acestea, Amyclai, a fost incredinţată lui Philonomos, aheeanul care le predase dorienilor Laconia şi-şi convinsese regele să emigreze[62]. Sparta a devenit centrul regatului, dar regii locali sint trimişi pentru a guverna fiecare regiune. Din cauza lipsei de oşteni (*leipandria*), regii locali sint indemnaţi de Heraclizi să acorde statut de conlocuitori (*synoikoi*) acelora dintre străini care ar dori-o. Aceşti străini, numiţi hiloţi[63], care sint şi supuşi şi *perioikoi* (perieci) ai spartiaţilor, primesc la inceput drepturi egale cu stăpinii lor, beneficiind şi de drepturi cetăţeneşti şi de accesul la magistraturi. În generaţia următoare insă, regele Agis ii privează de calitatea de cetăţeni şi le impune plata unui tribut. Toţi acceptă, afară de cei din Helos, care organizează o secesiune, dar care, odată infrinţi, sint reduşi la statutul servil, sub rezerva expresă că proprietarii lor nu-i pot nici elibera, nici vinde in exterior. Acesta e, in fond, punctul de pornire al teoriei contractului

originar de servitute pe care am mai intilnit-o. Observăm lesne, pe de altă parte avantajele mitului istoric creat de Ephoros: el permitea să se dea seamă şi de existenţa periecilor şi de cea a hiloţilor. Şi unii, şi ceilalţi erau „străini", mai intii admişi in sinul cetăţii lacedemoniene, apoi reduşi la statutele lor respective. Putem chiar bănui că Ephoros incerca astfel de fapt să concilieze două tradiţii diferite, cea care vedea in perieci şi hiloţi nişte victime ale cuceririi şi cea care ii făcea să fie nişte spartiaţi degradaţi. Rămine totuşi de văzut ce anume inţelegea Ephoros prin „străini". Fragmentul 117 pe care l-am analizat aici nu oferă nici o precizare şi, dacă ne-am limita la el n-am fi deloc obligaţi să-i luăm pe aceşti străini drept aheeni[64], dar fragmentul 116 despre mesenieni nu lasă nici o indoială: „Cind Cresphontes a cucerit Messenia, el a împărţit-o în cinci cetăţi, instalindu-şi reşedinţa regală la Stenyclaros, in centrul ţinutului. Celorlalte cetăţi — Pylos, Rhion, Mesola şi Hyameitis — le-a trimis regi, conferind tuturor mesenienilor drepturi egale cu cele ale dorienilor. Aceştia supărindu-se, el şi-a schimbat părerea; singură Stenyclaros şi-a păstrat statutul de cetate, şi el i-a adunat acolo pe toţi dorienii". Nici un echivoc nu e deci cu putinţă: „străinii" sint ne-dorieni şi sint locuitorii de baştină ai ţinutului, căci e greu de crezut că ceea ce e valabil pentru Messenia nu e valabil şi pentru Sparta.

Cu diferite variante, versiunea lui Ephoros avea să cunoască un succes durabil. Pausanias, de exemplu, se referă la o versiune apropiată de aceasta, susţinind că statutul helotic a fost creat, citeva generaţii după Agis, de către regele Alcamenos[65]. Pausanias este astfel, in ultima instanţă, un precursor al lui F. Kiechle, care diluează şi el in numeroase etape cucerirea doriană.

Nu-i mai puțin adevărat că, în secolul IV, această versiune — pe care Ephoros n-o inventase — e foarte departe de a fi întrunit unanimitatea. Cînd Platon, în *Republica* (deci înaintea lui Ephoros) tratează despre trecerea de la cetatea ideală la cetatea „timocratică" de tip lacedemonian, el rezumă în chip sintetic constituția vechii Sparte după cum urmează: „După multe violențe și lupte, ei au căzut de acord să-și împartă și să-și însușească pămînturile și locuințele; cei care mai înainte îi priveau pe concetățenii lor (adică pe membrii claselor inferioare) ca pe niște oameni liberi, prieteni care le dăruiau subzistența, îi supun acum, tratîndu-i drept perieci și servitori *(oiketai)*, în vreme ce ei înșiși continuă sa se ocupe cu războiul și cu paza celorlalți"[66]. Nici cea mai mică aluzie la o origine „aheeană" a periecilor și hiloților; nimic de acest fel nu se va intîlni, dealtminteri, nici in cartea III-a a *Legilor*, cind Platon infățișează intemeierea celor tei cetăți doriene, Sparta, Messena și Argos; singură evoluția lor internă explică succesul Spartei și decăderea rapidă a celorlalte două cetăți[67].

Cit despre Isocrate, acesta cunoaște și prezintă, în conformitate cu logica diferitelor sale discursuri, versiuni foarte diferite ale acestor „evenimente". În *Archidamos*, (366) care reprezintă discursul fictiv al unui rege spartiat, acesta socoate că messenienii sint dorieni ai căror strămoși au fost odinioară supuși de lacedemonieni drept pedeapsă pentru asasinarea propriului lor rege fondator, Cresphontes. Dar Archidamos refuză identificarea „messenienilor" de curind eliberați de Epaminondas cu messenienii de demult. „În fapt, aceștia sint hiloți pe care (tebanii) ni-i așează la hotare."[68] Această versiune nu e deci incompatibilă cu teoria cuceririi. În *Discursul Panatenaic*, însă, redactat între 342 și 339, adică după redactarea cărții lui Ephoros, Isocrate povestește o istorie cu totul diferită și care pare într-un fel

răspunsul la cea din *Legile* lui Platon. În vreme ce Messena și Argos-ul urmau o evoluție asemănătoare cu cea a celorlalte cetăți grecești, adică de la oligarhie la democrație, Sparta se caracterizează prin permanența unei stări de *stasis*. Din oamenii de rînd, în loc să-i integreze în comunitate, spartiații au constituit categoria periecilor: „Au făcut din *demos* perieci, înrobindu-le sufletele nu mai puțin decît pe cele ale servitorilor *(tas ton oiketon)*". Ce să însemne această expresie? De ce aluzia la înrobirea sufletelor celor din popor, comparată cu tratamentul la care sînt supuși sclavii? Nu poate fi vorba doar de perieci, căci Isocrate precizează că spartanii își arogă dreptul de a-i ucide pe acești oameni fără vreun proces, ceea ce nu se potrivește decît cu statutul hiloților. Textul nu devine coerent decît dacă admitem că autorul a blocat într-o singură categorie ansamblul populațiilor dependente, adică și pe perieci, și pe hiloți[69], și că face poate aluzie și la prezența la Sparta, posibilă în sec. IV, a sclavilor de tip clasic[70].

Încheiem astfel trecerea în revistă a tipurilor de explicație istorică oferite pentru helotism. E lesne de văzut ce le opune în chip radical și în ansamblul lor interpretărilor lui Teopomp cu privire la începuturile sclavajului. Oricare ar fi explicația dată, helotismul e prezentat ca avîndu-și originea nu *înainte*, ci *în* istorie. Oricare ar fi explicația propusă, oamenii despre care este vorba sînt totdeauna prezentați ca unii care au fost cîndva liberi. Nu-i o întîmplare faptul că Teopomp, care ne explică pe de-o parte cum victimele invaziei doriene au devenit hiloți, ne explică și în ce fel, în timpul războaielor cu messenienii, unui număr de hiloți, așa-numiților *Epeunaktoi*, li s-a îngăduit să înlocuiască, în paturile de campanie ale spartiaților, pe aceia dintre *homoioi* căzuți în luptă[71]. Fenomenul de aservire este în acest caz reversibil. Un hilot a fost cîndva liber, el poate redeveni liber și nu este în nici

un sens sclav prin natură. Dimpotrivă, nu se pot cumpăra oameni liberi, ci numai sclavi, și doar înainte de istorie a existat un timp fără sclavie. Destinul sclavului este cu adevărat ireversibil.

Istoriografia greacă se constituise la sfîrșitul secolului al VI-lea în cadrul cetății și cetatea îi slujea drept cadru de referință; hiloții își aveau locul în istorie, cită vreme ei făceau parte, chiar și pe treapta cea mai de jos cu putință, din statul lacedemonian; sclavii-marfă sînt, dimpotrivă, o proprietate strict *privată* (chiar dacă se întîmplă ca și cetatea în întregul ei să aibă sclavi); ei sînt mult mai greu de inserat în istorie. Dar tocmai Teopomp, a cărui operă majoră, *Filipicele*, este cum ne-o arată titlul, centrată în jurul personalității regelui macedonean, înseamnă în acest domeniu o cotitură.

Mai trebuie oare să adăugăm că și hiloții, și cei asimilați hiloților sînt greci, în vreme ce ceilalți sînt, cel puțin pentru istoriografie, niște barbari? Mi s-ar putea obiecta cazul mariandynilor, între alții, și trebuie să răspundem acestei obiecțiuni.

Să formulăm o ipoteză de pornire. Între factorii de elenizare a populațiilor barbare în epoca clasică nu trebuie oare să acordăm un loc de seamă aservirii rurale, căreia mulți dintre ei îi căzuseră victimă? Exemplul cel mai vechi pe care-l putem oferi este cel al așa-numiților *killyrioi* de la Siracusa, despre care Herodot ne spune că, puțin înainte de cucerirea puterii de către Gelon, alungaseră din cetate, aliați cu *demos*-ul, pe *Gamoroi*, adică pe oligarhi[72]. Am căutat zadarnic, cred, un singur exemplu măcar de alianță între *demos*-ul unei cetăți grecești și siculii liberi. Dar cazul cel mai remarcabil este poate cel al mariandynilor din Heracleea Pontică, asupra cărora sîntem relativ bine informați —

grație, probabil, faptului că tiranul Heracleei, Clearchos, a fost elevul lui Platon și al lui Isocrate[73].

Mariandynii sint cunoscuți in sec. V ca neam barbar, bitinieni sau paflagonienii, pe teritoriul cărora heracleoții și-au intemeiat cetatea, dar care posedau, de asemenea, și grota Cerberului[74]. Ei sint adesea prezentați ca barbari, dar ca barbari familiari, dacă putem aspune astfel, așa cum puteau fi încă din vremea lui Homer carienii[75]. Acest caracter barbar nu dispare pe de-a-ntregul mai tirziu[76]. Mariandynii rămin barbari[77], dar geograful Strabon, la drept vorbind, nu prea știe ce să facă cu ei. Să fie cauconi, neam cunoscut de Homer, dar dispărut apoi, să fie bitinieni, de care nimica, nici dialectul, nici etnia nu-i deosebește[78]? Strabon nu mai cunoaște, oricum, decit indirect, mariandyni lucrind pămintul in beneficiul cetățenilor din Heracleea.

Istoriografia secolului IV ii clasează, am văzut, alături de hiloți și de penești; Teopomp insuși, pe cit se pare, le face loc intre neamurile care au incheiat ceea ce numeam un contract originar de servitute[79]. Acest clasament nu implică oare și faptul că ei s-au elenizat intr-o mare măsură? Două categorii de fapte militează in favoarea acestei ipoteze. Istoria Heracleei in epoca clasică e deosebit de agitată, cum o atestă mai cu seamă numeroasele aluzii pe care le face Aristotel la revoluțiile petrecute aici[80]. De bună seamă, Heracleea oferă particularitatea remarcabilă de a fi izbutit, măcar o vreme, să dețină o flotă foarte numeroasă in ciuda unei populații cetățenești foarte reduse, ceea ce, precizează Aristotel, se datora „numeroșilor perieci și țărani *(georgoi)*" — mariandyni, adică[81]; ne punem insă intreba dacă situația aceasta a dăinuit de-a lungul intregului secol IV. Intr-adevăr, un text al lui Aeneas Tacticus, asupra căruia D.M. Pippidi a atras atenția[82], arată că o profundă reformă constituțională de tip clistenian a avut loc la Heracleea.

Săracii, vrînd să înlesnească supravegherea celor bogaţi, au înlocuit un sistem comportînd cele trei triburi doriene, fiecare probabil cu douăsprezece centurii *(hekatonstyes)* cu un sistem de 60 de centurii, ceea ce face foarte probabilă prezenţa a zece triburi. O atare reformă nu va fi fost însoţită oare de o lărgire a corpului civic, în afara căreia nu şi-ar prea fi aflat rostul? Măcar cu titlu de ipoteză putem formula această presupunere. În 364, tiranul Clearchos pune mîna pe putere sprijinindu-se pe *demos*. El impune o împărţire a pămînturilor, eliberează pe sclavii marilor proprietari şi impune căsătorii silite între sclavi şi fiicele acestor mari proprietari[83]. Cine să fie aceşti sclavi? Foarte probabil mariandyni, din care măcar o parte vor fi fost eliberaţi[84]. Episodul nunţii e dealtminteri caracteristic: acest *topos* nu se întîlneşte decît în cetăţile cu producători dependenţi rurali[85]. Aceşti sclavi căsătoriţi cu femei heracleote nu sînt oare nişte barbari elenizaţi? Şi aici putem măcar pune întrebarea.

Dar putem aborda aceeaşi problemă şi din alt unghi. Încă din sec. V, odată cu Herodoros, apoi în epoca elenistico-romană, cu Promathidas, Amphitheos, Nymphis, Domitius-Callistratos şi Memnon, Heracleea cunoaşte o întreagă şcoală de istorici şi mitografi[86]; fragmentele lor au fost păstrate mai ales de scholiile la *Argonauticele* lui Apollonios din Rodos, în care un întreg episod se petrecea în ţinutul mariandynilor.

Această mitografie nu ne spune nimic despre mariandyni în calitate de dependenţi rurali; ce ne spune însă despre aceştia nu este mai puţin interesant la un alt nivel. Argonauţii, încă de cînd debarcă pe coasta Asiei Mici, întîlnesc două soiuri de barbari: ostilităţii fără nuanţe vădită de bebrycii din Masia, i se opune prietenia fără rezerve a duşmanilor bebrycilor, mariandynii, şi a regelui lor, Lycos, cu care eroii încheie un pact în templul Concordiei, *Homonoia*[87] —

transpunere mitică, poate, a contractului originar de servitute. Tema bunului barbar este în sine destul de banală (e de-ajuns să ne gîndim la legenda întemeierii Marsiliei); mai interesant este faptul că mitologia insistă asupra rațiunii acestei bune primiri: regele Lycos este, prin tatăl său, Dascylos, nepotul lui Tantal, deci și nepotul frigianului Pelops — și pentru a-l cinsti pe Pelops, el îi primește atît de bine pe eroii corăbiei Argo[88]. Or, mai ales în epoca elenistică, înrudirea cu zeii și eroii Greciei este fără nici o îndoială una din modalitățile de exprimare a elenizării[89], și regele Lycos poate fi considerat ca eroul proiectat în trecut al elenizării mariandynilor.

Dacă lucrurile stau astfel, cazul mariandynilor nu reprezintă o excepție de la regulă, și putem spune despre ei ce putem spune și despre hiloți sau penești. Ni se oferă pentru aducerea lor în dependență o explicație istorică, fiindcă dependența lor nu e concepută ca veșnică: măcar unii dintre ei sînt socotiți a fi apți pentru libertate.

De bună seamă e limpede către ce concluzii se îndreaptă expunerea noastră. Să le formulăm explicit. În demersul intelectual al lui Teopomp, reflexiunea istorică în jurul sclaviei de tip helotic servește drept model reflexiunii despre începuturile sclaviei-marfă. Această reflexiune nu avea, oricum, nici un fel de precedent.

Cauzele acestei preeminențe, dacă putem spune astfel, a hiloților nu sînt greu de identificat. De-a lungul întregii epoci clasice vom căuta zadarnic pînă și cel mai mic semn de criză a sistemului sclavagist[90]. Putem spune, dimpotrivă, că una din trăsăturile majore ale istoriei Greciei, încă din epoca arhaică, este criza permanentă a vechiului mod rural de dependență. În secolul V, cînd hiloții din Messenia se revoltă, acesta e departe de a fi un fapt nou[91]. Cel mai tîrziu la finele secolului, peneștii din Tesalia se pun și ei

in mişcare[92]. În sec. IV, întregul echilibru politic şi social al principalei cetăţi arhaice, Sparta, este distrus. Construirea Messenei, concepută şi trăită din 369 ca o adevărată resurecţie, împreună cu toată extraordinara agitaţie pe care acest eveniment o provoacă în lumea greacă — şi mai cu seamă, apelul către *diaspora* messeniană refugiată mai pretutindeni de la Naupactos pînă în Sicilia — a reprezentat, desigur, evenimentul major care i-a făcut pe istorici să reflecteze asupra destinului hiloţilor. Nici măcar Creta nu mai apare ca sanctuarul de odinioară: Aristotel o înfăţişează ca datorîndu-şi fără îndoială izbăvirea poziţiei sale insulare — „clasa pericecilor rămîne calmă în Creta, în vreme ce hiloţii se revoltă adesea" — dar adaugă deîndată că „debarcarea recentă a unei armate venite din exterior a făcut să sară în ochii tuturor slăbiciunea instituţiilor cretane"[93].

Istoria hiloţilor este deci fiică a crizei de sistem; dar putem duce încă şi mai departe aceste reflexiuni. Modul rural de dependenţă a cărui prezenţă grecii o vor constata în Asia şi de care vor beneficia într-o mare măsură cetăţile şi regatele lor[94] nu e fundamental diferit de raporturile cunoscute grecilor cu hiloţii şi cu peneştii. Ar fi, de asemenea, interesant de văzut în ce măsură cucerirea elenistică nu a fost în parte datorată aceloraşi ţărani greci pe care tulburările secolului al IV-lea îi eliberaseră în parte, în parte îi şi aruncaseră în afara cadrului lor social tradiţional[95]. Să ne gîndim, de pildă, la arcaşii cretani. Aceasta înseamnă să ne întrebăm dacă nu cumva aservirea barbarilor, acei sclavi prin natură pe care îi descria Aristotel, nu e o consecinţă a eliberării acestui grup de eleni.

Dar aceasta e o altă poveste.

NOTE

* Publicat în *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage* (Annales litt. de l'Université de Besançon, Paris, 1973, p. 25—44); tradus cu cîteva corectări în L. Schirollo, ed., *Schiavitù antica e moderna*, Napoli, 1979, p. 159—181.

[1] Prezenta expunere este, în esență, cea prezentată oral la Besançon. Am ținut, firește, seama, de observațiile ce mi s-au făcut în cadrul dezbaterii și, după prima publicare, de lucrările consacrate acestei probleme de P. Lévêque, Cl. Mossé și J. Ducat.

[2] *F. Gr. Hist.*, 115, fr. 122 *in* Athen., VI, 265 b—c. Despre Teopomp în general v. A. Momigliano, „Teopompo", reluat cu unele completări bibliografice în *Terzo contributo*, I, p. 367—392.

[3] „Slave Labour", p. 164, reluat în *Slavery*, p. 72; v. acum *Ancient Slavery*, p. 67—92.

[4] Ultima ediție în R. Meiggs — D. Lewis, *Selection*, no. 8; textul e datat în prezent ±570.

[5] D. Lotze, *Metaxy*; cf. Pollux, 3, 83

[6] V. mai ales M.I. Finley, „Servile Statuses", „Between Slavery and Freedom"; D. Lotze, „Woikees"; Cl. Mossé, „Rôle des esclaves"; P. Oliva, „Helots"; R.F. Willetts, „Servile System". Acordul între

acești autori este, evident, foarte departe de a fi atins, chiar atunci — mai ales atunci cînd și unii și alții se revendică de la marxism; astfel, P. Oliva socoate ca „nedezvoltată" o formă de sclavie pe care Willetts o consideră pe bună dreptate radical diferită de sclavajul clasic; dar, vorbind el însuși de „serfs", suscită confuzii cu epoca medievală europeană. Willetts a reluat problema într-un articol posterior („Terminology", p. 67—68); în pofida observațiilor lui, nu văd ce l-ar putea împiedica să folosească termenul „bondsmen" (dependenți, n.tr.), în loc de „serfs" (iobagi, n. tr.).

7 În „Rôle des esclaves".

8 P. Vidal-Naquet, „Économie et Société", p. 127 și urm.; „Sclavii greci erau oare o clasă?" *supra*.

9 Xen., *Hell.*, 3, 4, 4—11.

10 V. *infra* despre Heracleea Pontică. Putem adăuga tradiția despre fondarea Efesului, transmisă de un istoric altminteri necunoscut, Malakos, *F. Gr. Hist.*, 552, fr. 1 *in* Athen., VI, 267 a—b, Efesul ar fi fost întemeiat de 1 000 de sclavi revoltați la Samos și care, după un acord, ar fi obținut dreptul de a emigra. Dacă anecdota are cumva vreun temei istoric, ea nu se poate referi decît la producătorii dependenți rurali; așa interpretează, pe bună dreptate, și M. Sakellariou, *Migration grecque*, p. 127.

11 V. Y. Garlan, „Eslaves grecs", 1.

12 V. *infra*, „Sclavaj și ginecocrație".

13 Pentru o apropiere similară între femei și meșteșugari, v. *infra*, „Studiu de ambiguitate", p 363; despre Lysistrata v. N. Loraux, „Acropole comique".

14 Pentru datarea *Filipicelor*, v. W R. Connor, *Theopompus*, p. 5.

15 *F.Gr. Hist.* 566, fr. 11—12 in Athen., VI, 264 c—d și 272 a—b; Polyb. 12, 5, 1 și urm.

16 V. *infra* referințe. A. Momigliano îmi sugerează, în descendența textului lui Teopomp, o direcție de cercetare interesantă: cel puțin doi istorici de la sfîrșitul elenismului, Poseidonios din Apameea *(F. Gr. Hist*, 87, fr. 38) și Nicolaos din Damasc *(F. Gr. Hist.* 90, fr. 95) au

cules anecdote despre necazurile îndurate de chioţi ca urmare a inventării formei de *chattel-slavery*. Fără îndoială aşa trebuie să interpretăm şi episodul răscoalei sclavilor în frunte cu Drimacos aşa cum îl povesteşte Nymphodoros din Siracusa. (*F. Gr. Hist.* 572, fr. 4.) Aceste texte, citate de Athen., VI, 266 e—f, sînt caracteristice pentru reacţia emoţională a unora din mediile intelectuale de la sfîrşitul epocii elenistice în faţa sclavajului—marfă.

[17] V. G.R. Morrow, *Plato's Law of Slavery*, p. 32—39.

[18] Plat., *Leg.*, VI, 776 b.

[19] Voi reveni asupra mariandynilor, *infra*, p. 278—299.

[20] Plat., *Rep.*, V, 469 c.

[21] Arist., *Pol.*, I, 1255 a 28 ; II, 1269 a 35 şi urm ; VII, 1330 a 25 şi urm. Despre teoria sclavajului natural şi a limitelor sale v. articolul puţin paradoxal al lui V. Goldschmidt, „Théorie aristotelicienne".

[22] V. mai ales S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven*.

[23] V. V. Cuffel, „Concept of Slavery".

[24] Începînd de aici, cînd vorbesc de sclavaj fără altă precizare e vorba totdeauna de *chattel-slavery*.

[25] Hdt., 6, 137 citîndu-l pe Hecataios, *F. Gr. Hist.* 1, fr. 127.

[26] Cu excepţia unui singur ms., toate celelalte conţin această ultimă precizare, pe care cei mai mulţi editori o suprimă. Într-adevăr, femeile şi doar femeile vor fi răpite de pelasgi. Dar e cît se poate de firesc ca Herodot, înfăţişînd tabloul vremurilor mitice, să fi atribuit munca domestică *femeilor şi copiilor*, adică totalităţii „non-bărbaţilor", şi nu doar femeilor. Am adăuga că un asemenea text ne îngăduie să înţelegem cum un cuvînt ca *pais* a putut numi deopotrivă pe copil şi pe sclav; pentru împrejurări analoge în lumea romană, v. J. Maurin, „Puer".

[27] Nu-i vorba aici de opoziţia între munca în afara casei — care, invers decît ne-o relatează Herodot (2, 35) pentru Egipt, era în Grecia rezervată bărbaţilor — şi munca în interior, care ţine de condiţia feminină. Femeile şi copiii sînt şi aici prezentaţi ca substitut pentru lucrătorii de condiţie servilă.

48 Pe aceasta o cunoaşte Aristotel, cf. *Pol.*, I, 1253 b 1 şi urm.

49 Pherecr., fr. 10 (Kock, I, p. 147) *in* Athen., VI, 263 b.)

50 Manes e un nume tipic frigian; cît despre Sekis („micuţa servitoare"), este un nume tipic pentru sclave: v. O. Masson, „Noms des esclaves".

51 Athen., VI, 267 e.

52 Cratinos, fr. 165 (Kock, I, p. 64) *in* Athen., *ibid.*

53 Telecleides, fr. 1 (Kock, I, p. 209) *in* Athen, VI, 268 b–c.

54 V. *infra*, „Sclavaj şi ginecocraţie", p. 314–315

55 Crates, fr. 14 (Kock, I, p. 133) *in* Athen., VI, 267 e–f.

56 Arist., *Pol.*, I, 1253 b 32–38; acest faimos pasaj trimite, de fapt, în chip aproape explicit, la situaţiile imaginate de comedie.

57 De exemplu Archemachos (sec. III?), *F. Gr. Hist.* 424, fr. 1, *in* Athen., VI, 264 a–b; Callistratos (discipol al lui Aristofan din Bizanţ, sec. II), *F. Gr. Hist.*, 348, fr. 4, *in* Athen., VI, 263 d–e; Philocrates (sec. IV?), *F. Gr. Hist.*, 602, fr. 2, *in* Athen., VI, 264 a Sosicrates (sec. II), *F. Gr. Hist.*, 461, fr. 4, *in* Athen., VI, 263 f.

58 *F. Gr. Hist.* 87, fr 8, in Athen., VI, 263 c–d. Cu privire la teoria analogă a lui Ephoros despre originea hiloţilor şi a lui Teopomp despre mariandyni v. *infra*. Această temă e reluată, împreună cu alte cîteva, de J. Ducat, „Hilotisme", mai ales p. 5–11.

59 *Lakonien.*

60 *Sparte*, p. 20. Discuţia asupra realităţii invaziei doriene a fost reluată de curînd şi e foarte aprinsă. Nu am de gînd să mă amestec, dar constat că prezenţa dialectului dorian în tabletele miceniene pare dovedită (cf. J. Chadwick, „Dorians").

61 *Problems*, p. 195.

62 Pentru exemple analoge în istoriografia engleză, M.I. Finley, *Ancestral Constitution*.

63 F. Gschnitzer, *Abhängige Orte*, p. 146–150.

64 Remarcăm, totuşi, de pe acum că populaţiile victime ale invaziei doriene puteau fie să fi emigrat în bloc, fie să rămînă în parte pe teritoriile lor de baştină.

45 Cercetarea acestei probleme e mult înlesnită de frumoasa carte a lui E.N. Tigerstedt, *Legend*.
46 Hdt., 2, 17; 1, 56.
47 Hdt., 2, 171; 8, 73.
48 Hdt., 8, 73; cf, 1, 145 şi 7,94.
49 Hdt., 8, 73.
50 *ibid*.
51 Hdt., 6, 52.
52 Hdt., 3, 47; 5, 49; 9, 35, 64.
53 Hdt., 6, 58, 75, 80–81; 7, 229; 8, 25; 9, 10, 28–29, 80, 85.
54 Thuc., 3, 112, 4; 4, 8, 3.
55 Thuc., 1, 102.
56 Thuc., 1, 102, 3.
57 V. mai ales 4, 80.
58 *F. Gr. Hist.* 555, fr. 13 *in* Strab., 6, 3, 2: *ekrithesan douloi kai onomasthesan heilotes.* În pofida obiecţiilor lui P. Lévêque, *Terre et Paysans*, p. 115, nu văd cum se poate face din acest text altceva decît o povestire despre originile helotismului. Povestirea comportă doi timpi: 1) se hotărăşte ca cei nedemni să fie reduşi la condiţia servilă; 2) aceşti sclavi primesc numele de hiloţi.
59 Hdt., 7, 23; Plut., *Agesilas*, 30; Lyc., 21, 2. Thuc., 5, 34 face precis aluzie la acest statut. Despre *tresantes*, v. N. Loraux, „Belle mort", p. 111–112.
60 *F. Gr. Hist.*, 4, fr. 188 *in* Harpokr, s.v. *heiloteuein;* v. comentariul lui Jacoby *ad loc*. Anecdota etimologică despre Helos e cunoscută şi de Teopomp, *F. Gr. Hist.*, 115, fr. 13, *in* Athen., VI, 272 a, ca şi altor autori menţionaţi de J. Ducat, „Hilotisme", p. 9.
61 *F. Gr. Hist.*, 70, fr. 116 şi 117, *in* Strab., 8, 4, 7 şi 5, 4. Comentariul lui Jacoby elimină orice echivoc pe care l-ar putea isca la prima vedere acest text.
62 Cf. Strab., 8,5,5.
63 Meinecke a propus să se deplaseze menţiunea hiloţilor după cea a oraşului Helos.

[64] Aşa raţiona, de exemplu L. Pareti, *Sparta arcaica*, p. 190–191.

[65] Paus., 3, 20, 6. Plutarh are un alt candidat, pe regele Soos (cf. *Lyc.*, 2, 1).

[66] Plat., *Rep.*, VIII, 547 b–c. Textul e greu de interpretat, căci pune în joc două planuri: pe de-o parte, Platon povesteşte în ce fel cetăţenii cetăţii ideale, care deţineau totul în comun, au ajuns să-şi împartă pămînturile şi să constituie o castă conducătoare specializată exclusiv pentru funcţia războinică; de altă parte, el povesteşte în felul său instituirea statului spartan. Adăugăm că statutul de „cetăţeni" al membrilor claselor inferioare în cetatea platonică e extrem de îndoielnic, şi că Aristotel s-a complăcut în a sublinia contradicţiile reale şi imaginare ale textului (*Pol.*, II, 1264 a 25 şi urm.). Dar tocmai această observaţie ar trebui să ne îndemne să admitem că Platon urmează aici o versiune „istorică" a istoriei spartane.

[67] Plat., *Leg.*, III, 863 a şi urm.

[68] Isocr., *Archidam.*, 16, 28, 87.

[69] Id., *Panath.*, 177–180. Textul a făcut obiectul unor interpretări diferite: Cl. Mossé („Périèques") consideră că Isocrate se referă la perieci şi numai la perieci; J. Ducat contestă interpretarea mea, admiţînd însă ca şi mine că există aici „o confuzie (mai mult sau mai puţin voită, într-un text violent polemic) cu statutul hiloţilor" („Hilotisme", p. 9).

[70] Platon face aluzie la prezenţa sclavilor: cf. *Alc.*, 122 d–e, text pe care mi-l semnalează Cl. Mossé. Putem totuşi interpreta textul şi altminteri şi socoti că Isocrate se referă la sclavi în general.

[71] *F. Gr. Hist.* 115, fr. 171 *in* Athen., VI, 271 c–d; cf. S. Pembroke, „Locres", p. 1246. Teopomp apropie el însuşi pe *epeunaktoi* de categoria similară de la Sicione, *katonakophoroi*, fr. 176 *in* Athen. VI, 271 d.

[72] Hdt., 7, 155.

[73] Cf. Memnon, *F. Gr. Hist.* 434, fr. 1, *in* Phot., *Bibl.*, 224.

[74] Hekataios, *F. Gr. Hist.* 1, 198; Hdt., 1, 28; 3, 90; 7, 72; Xen., *Anab.* 6, 2, 1. Toată documentaţia despre mariandyni e adunată acum la D. Asheri, „Herakleia Pontike", p. 17—23.

[75] Cf. Pherecr., fr. 68 (Kock, I, p. 163) *in* Athen., XIV, 653 a, unde e luat în ris dialectul lor şi confuziile la care dă el naştere; despre cîntecele de doliu care li se atribuie v. Nymphis, *F. Gr. Hist.* 432, fr. 5, *in* Athen, XIV, 619 b — 620 c. Paus, 5, 26, 5 menţionează o dedicaţie de la Olimpia a megarienilor şi beoţienilor, fondatori ai Heracleei, biruitori „asupra barbarilor mariandyni".

[76] Cf. de ex. autorul anonim al *Periplului Pontului Euxin*, 27 (GGM I, p. 408). Eustathios, între alţii, face aluzie la otrava folosită de ei, aconitum *(Comm. ad Dion. Perieget.*, GGM, II, p. 354).

[77] Mărturia cea mai tîrzie este o inscripţie funerară de epocă imperială, păstrată de Constantin Porfirogenetul in *Cartea temelor* (CIG 3188) şi relatînd cariera unui proconsul; inscripţia situează ţinutul mariandynilor între Galatia şi Pont.

[78] Strab., 12, 3, 2—9.

[79] Theopomp., *F. Gr. Hist.* 115, fr. 388, *in* Strab., 12, 3, 4. Textul lui Strabon nu spune explicit că Teopomp e sursa acestei afirmaţii. Cît despre Callistratos, el afirmă că li s-a dat numele de „purtători de tribut", *dorophoroi*, pentru a evita ce era amar în cuvîntul „servitori", *oiketai (F. Gr. Hist.* 347, fr. 4, *in* Athen., VI, 263 d—e).

[80] Arist., *Pol.*, V, 1304 b 31, 1305 b 4, 1305 b 36. Cu privire la istoria Heracleei şi in mod special a tiraniei lui Clearchos un scurt rezumat la W. Hoepfner, *Herakleia Pontike*, p. 9—14; v. D. Asheri, „Herakleia Pontike"; despre tiranie, lucrarea fundamentală rămîne H. Apel, *Tyrannis*.

[81] Arist., *Pol.*, VII, 1327 b 10—15. Termenul *perioikoi* desemnează practic intotdeauna la Aristotel populaţiile rurale dependente: cf. R.F. Willetts, „Interregnum", p. 496.

[82] Aen., 11, 10—11 (Dain—Bon); D.M. Pippidi, „Luttes politiques".

[83] V. Iust., 16, 3—5. Dacă Iustin numeşte *plebs* in chip evident *demos*-ul, ceea ce el numeşte *senatores* traduce termenul *oligoi*, mai degrabă decît *bouleutai*.

24 Cf. Cl. Mossé, „Rôle des esclaves“, p. 357–359.

25 Exemplelor enumerate *infra*, în „Sclavaj și ginecocrație“, p. 319–321 le putem adăuga pe cel al lui Nabis, care și el a impus căsătorii între hiloți și femei spartiate: cf. Polyb., 16 13, 1 și studiile lui Cl. Mossé, „Nabis“, și B. Shimron, „Nabis“. Mențin în ansamblu această informație, în pofida obiecțiilor lui D. Asheri, „Mariage forcé“.

26 Fragmentele sînt adunate sub nr. 31 și 430–434 din corpus-ul lui Jacoby, *F. Gr. Hist.*

27 Apoll. Rhod., *Arg.*, II, 352 și urm.; 722 și urm.

28 Nymphis, *F. Gr. Hist.*, 432, fr. 4, in *Schol. ad Apoll. Rhod.*, II, 752. Este posibil, dar numai posibil, ca Herodot să facă aluzie și el la această înrudire: *F. Gr. Hist*, 31, fr. 49. Din păcate, textul e eliptic și corupt.

29 Cel mai bun exemplu pe care îl cunosc este inscripția încă inedită, descoperită de H. Metzger la Xanthos, în sanctuarul Latonei (sec. III), care stabilește o întreagă genealogie comună licienilor și dorienilor din metropolă; licienii erau în genere socotiți, se știe, în rîndul celor mai profund elenizate populații. V. în general D. Musti, *Syngeneia*.

30 Această frază a suscitat, pentru motive care-mi scapă, aprige dezbateri: v. de exemplu D. Musti, „Valore di scambio“, p. 170–171; mi se pare să sensul ei e limpede: antichitatea clasică a străbătut veacurile fără vreo confruntare majoră între oameni liberi și sclavi.

31 V. totuși rezervele lui J. Ducat, „Hilotisme“, p. 24–38 și studiul lui „Mépris des hilotes“.

32 Xen., *Hell.*, 2, 3, 36; cf. Cl. Mossé, „Rôle des esclaves“, p. 354–355.

33 Arist., *Pol.*, II, 1272 b 15–23; despre această invazie — poate cea a lui Phalaikos și a mercenarilor săi în 345, sau a lui Agis în 333 — v. discuția *ap.* H. van Effenterre, *Crète*, p. 80 și urm.

34 V. P. Briant, „Laoi“.

35 E suficient să aruncăm o privire asupra prosopografiei strînse în teza lui M. Launey, *Armées hellénistiques*, pentru a constata importanța regiunilor rurale ale vechii Grecii între zonele de recrutare.

3. SCLAVELE NEMURITOARE ALE ATENEI ILIAS*

În 1911, Adolf Wilhelm publica şi comenta minuţios o inscripţie descoperită în 1895 lîngă Vitrinitsa (Oiantheia?), în Locrida de vest. De atunci, textul e cunoscut sub numele cu care el l-a botezat, *die Lokrische Mädcheninschrift*, inscripţia fecioarelor din Locrida[1]. Ea se bucură de o binemeritată celebritate. E vorba, într-adevăr, sub forma unei convenţii între cetatea Naryka, în Locrida de est, împreună cu cei pe care textul îi numeşte *Aianteioi*, descendenţii eroului Aiax, fiul lui Oileus[2], pe de-o parte, şi locrienii de cealaltă parte, de un document direct, probabil încă din prima treime a sec. III[3], referitor la o practică atestată de numeroase texte literare: trimiterea de către locrieni la templul Atenei din Ilion, în Troada[4], a unor fecioare menite să ispăşească fapta comisă de Aiax, fiul lui Oileus, în momentul cuceririi Troiei — încercarea lui de a o viola pe Cassandra, fiica lui Priam şi profetesa inspirată de Apollon. Textul organizează tributul sub forma unei simple liturgii, laicizînd, am îndrăzni a spune, sau măcar politizînd o cutumă străveche: Aianteii şi cetatea Naryka trimit fecioarele în Troada, dar primesc în schimb un număr

de privilegii negative și pozitive (drept de acces prioritar în tribunale, dispensă în ce privește darea de ostateci etc.). Părinții fecioarelor primesc indemnizații pentru haine și întreținere *(kosmon kai trophan*, r. 10). Cum se întîmplă prea adesea, textul e mutilat tocmai acolo unde n-am vrea să fie. Dacă citim inscripția de la Vitrinitsa independent de tradiția literară, ce putem ști despre acest ciudat tribut în fecioare? În rîndurile 1 și 9 e vorba doar de „fecioare" *(tas kora* [*s*], *tan koran)*, dar știm, din rîndurile 10 și 23 unde e folosit dualul *korain*, că tinerele formau o pereche, în prezent (r. 10) și în trecut — din moment ce la r. 23 se spune că se va încerca, în măsura posibilului, să se procedeze cu dreptate în privința perechilor de fecioare din trecut. Din păcate, la r. 10, unde era desigur precizată durata serviciului prestat de aceste fecioare în sanctuar, piatra e vătămată și nu putem citi decît că se vor da fiecărei fecioare, pentru haine și întreținere, 15 mine pînă ce...[5]. Nu putem decît respecta tăcerea pietrei, sperînd că, într-o zi, o altă versiune a acestui text va fi descoperită, în Locrida sau aiurea. Dar tradiția literară, care e excepțional de abundentă — poeți, istorici și analiști, geografi, autori de tratate specializate, mitografi și scholiaști[6] — nu ne permite oare să umplem această lacună?

Scopul studiului de față nu e, de bună seamă, acela de a trata ca un ansamblu tot acest material. Aceasta s-a făcut cu prisosință. Tradiția ne informează, desigur, asupra punctelor despre care, prin însăși natura sa, textul epigrafic, care e un document oficial, nu are a ne vorbi: crima lui Aiax și urmările ei, imediate sau îndepărtate, pedeapsa impusă locrienilor, considerați complici ai eroului, pentru o mie de ani. Cea mai veche mărturie, cea a lui Aeneas Tacticus, care datează de la mijlocul sec. IV, indică deja o tradiție bine constituită; între locrieni și locuitorii Ilionului se instituie un fel de agon. Cei dintîi încearcă să facă să pătrundă în

sanctuarul Atenei cele două fecioare — și, după Aeneas, izbutesc totdeauna —, ceilalți încearcă să le împiedice. Mai multe texte (Timaios, Lycophron și scholiile la poemul său, Plutarh, Pseudo-Apollodor, Aelian, Tzetzes — a cărui povestire e aproape identică cu cea a lui Pseudo-Apollodor) insistă mai ales asupra condiției jalnice a locrienelor devenite sclavele Atenei Ilias după ce au scăpat de moarte, asupra vieții lor mizere și a caracterului umilitor al înmormîntării lor. Cît despre Sfîntul Ieronim, el se mulțumește să observe că nici un zvon nu s-a iscat în legătură cu castitatea lor.

Textele menționate dovedesc existența unei polemici asupra naturii exacte a serviciului îndeplinit de fecioarele locriene la Ilion. Nu-i vorba aici să intrăm în toate amănuntele acestei polemici. Cînd începe să se practice acest rit expiatoriu? Încă de la sfîrșitul războiului troian, ne informează cu calm cele mai multe dintre texte. Dar Strabon arată că problema era discutată, și că, întemeiat pe informațiile unor eruditi în alte cetăți ale Troadei, el personal consideră că nu se poate urca în timp înainte de războaiele medice. Care sînt cetățile și grupurile umane care furnizau perechea de fecioare? Toți locuitorii, prin tragere la sorți (Lycophron, Callimah, Pseudo-Apollodor, Scholiastul Iliadei)? Sau un grup de o sută de familii nobile, tot prin tragere la sorți (Polibiu)[7]? Sau vechiul regat al lui Aiax, cum spune Servius (citîndu-l pe Annaeus Placidus) a cărui afirmație întîlnește informația din *Mädcheninschrift*. Nu încerc să reiau aceste probleme, cum nici nu încerc, se înțelege, să-mi spun cuvîntul în legătură cu temeiurile „istorice" sau „arheologice" ale ritualului[8]. Intenția mea e mult mai modestă: aceea de a reflecta asupra *duratei* serviciului împlinit de locriene la Troia. Or, asupra acestui punct, care nu e lămurit, cum am văzut, de inscripția de la Vitrinitsa, tradiția — cum s-a observat și comentat încă demult — este dublă[9]. O primă

serie de texte afirmă că tinerele locriene erau datoare să slujească zeiței pînă la moarte. Așa ne spune, fără nici o îndoială, Lycophron. La versurile 1150—1161 din *Alexandra*[10] Cassandra proclamă:

Și tu, casa lui Ileus, neam al lui Hoididakos,
Voi toți, din pricina nunții mele nelegiuite,
Veți fi datori, grea ispășire dinaintea zeiței gygeene Agrisca[11]
Să plătiți o mie de ani, tribut de fecioare,
Lăsîndu-le să îmbătrînească aici pe acelea pe care-au căzut sorții!
Pentru ele, străine în țară străină, un mormînt lipsit de cinstire,
Un mormînt jalnic, pe care valurile pe nisip or să-l șteargă
Pînă ce, pe lemnul cel sterp, cuprinzîndu-le în flăcări mădularele,
Hefaistos va risipi în apa mării cenușa
Celei ce va fi fost azvîrlită de pe culmea Traron!
Altele, pe vreme de noapte, pe potrivă la număr cu cele duse la moarte
Vor sosi...

Tot așa, și *Epitomele* lui Pseudo-Apollodor, care introduce un amănunt pitoresc în plus: „Locrienii s-au întors acasă nu fără a întîmpina greutăți și, trei ani mai tîrziu, în vreme ce o molimă se abătuse asupra Locridei, primesc un oracol poruncindu-le s-o împace pe Atena din Ilion și să trimeată, vreme de o mie de ani, două fecioare în chip de rugătoare. Sorții au căzut mai întîi asupra Peribeei și Cleopatrei [...]. După moartea primelor fecioare, au trimis altele; ele pătrun-

deau în cetate noaptea[12], de teamă să nu fie măcelărite dacă vor fi surprinse în afara sanctuarului. Mai tîrziu, ei trebuiau să trimită sugari cu doicile lor *(metepeita de brephe meta trophon epempon)*. Trecînd cei o mie de ani, după războiul focidian [sfîrşit în 347/346 î.e.n.] au încetat să mai trimită rugătoare". Aceste ultime amănunte sînt reluate, fie direct, fie din aceeaşi sursă — şi atribuite, foarte probabil eronat, lui Timaios[13] — de către Tzetzes, în comentariul său la v. 1141—1145 ale *Alexandrei* lui Lycophron: „Primele locriene ajunse la Troia au fost Periboia şi Cleopatra. Locrienii trebuiau să trimită mai întîi fecioare, apoi sugari de un an *(cita ta brephe eniausia)*[14] însoţiţi de doici". Şi Tzetzes menţionează încetarea ritului după războiul Focidei.

Aceeaşi tradiţie e urmată de poetul anonim citat de Plutarh[15]: „Fără mantie, desculţe, ca nişte sclave, cu capul ras, ele măturau în preajma altarului Atenei, chiar atunci cînd erau apăsate de greaua bătrîneţe *(kai ei bary geres hikanoi)*". Să adăugăm acestei enumerări[16] şi numele istoricului Timaios (către 300 î.e.n.), citat de scholiastul lui Lycophron? Mă mulţumesc deocamdată să traduc textul, care seamănă într-adevăr, la prima vedere, cu ceea ce spune Lycophron: „Timaios ne informează că fecioarele, două la număr, care ajungeau [la Ilion] erau sclave în sanctuarul Atenei. Dacă una dintre ele murea, o alta venea în locul ei *(heteran paraginesthai ant'autes)*. Cea care murea nu era înmormîntată la un loc cu troienii, ci arsă pe un rug de lemn sălbatic *(agriois xylois)* şi rămăşiţele ei erau aruncate în mare".

O altă serie de texte afirmă dimpotrivă că fecioarele erau trimise — şi înlocuite — *în fiecare an*. Aceasta este, *poate*, informaţia pe care ne-o dă cel mai vechi dintre documentele de care dispunem, tratatul de poliorcetică al lui Aeneas Tacticus (de la jumătatea secolului IV î.e.n.). Explicînd că în zadar locuitorii din Ilion încearcă să le împiedice pe locriene

să pătrundă în cetate, el adaugă: „Dar locrienii, străduindu-se să acționeze pe ascuns, introduc acolo pe furiș, de-a lungul anilor *(ana etea)* multe asemenea persoane“[17]. Strabon e de o claritate absolută; reproducînd versiunea locuitorilor din Ilion, el scrie: „Puțin mai tîrziu [după distrugerea Troiei], fecioarele din Locrida erau trimise an de an *(encpemponto kat'etos)*“. Tot așa și Aelian: „Apollon le-a spus locrienilor că nenorocirea lor nu va înceta dacă nu vor trimite în fiecare an *(ei me pempoien ana pan etos)* cîte două fecioare la Ilion pentru Atena, ca ispășire pentru Cassandra, pînă ce zeița nu se va îmbuna“. Tot așa și Servius, citîndu-l pe Annaeus Placidus: „Se povestește, în adevăr, că Minerva nu s-a mulțumit doar cu pedepsirea lui Aiax pentru siluirea Cassandrei în templu, ci a poruncit printr-un oracol ca în fiecare an o fecioară nobilă din regatul lui Aiax să-i fie trimisă la Ilion drept jertfă“[18]. În fine, veche scholie la v. 1141 al *Alexandrei* lui Lycophron nu e mai puțin limpede: „Zeul a poruncit prin oracol ca două[19] fecioare să fie trimise anual la Troia pentru Atena“[20].

Cum să explicăm această dublă tradiție? Soluția cea mai simplă, cea mai „firească“, cum se spune, nu e oare aceea de a admite că e vorba de o evoluție a ritualului? Așa raționa, de exemplu, A. Wilhelm: „Dificultatea trebuie desigur să fie rezolvată admițînd că, în epoci diferite, serviciul a îmbrăcat forme diferite“[21].

Izvoarele antice nu ne spun, *direct*, așa ceva, dar e limpede că unii dintre autori, *care nu se numără printre primii martori ai tradiției*, au judecat astfel. Ce indicații cronologice ne-au transmis ei? Mai multe texte ne informează asupra faptului că durata totală a ispășirii impuse locrienilor era de o mie de ani, începînd, bineînțeles, cu întoarcerea de la Troia[22]. Toate aceste texte țin de *prima* tradiție (nu vreau să spun prin aceasta cea mai veche), cea care ni le arată pe

fecioare îmbătrînind și murind pe loc. Un singur text neagă explicit existența unui termen fixat[23]. Același text, din păcate mutilat, face aluzie la o întrerupere deliberată a serviciului. Locrienii sînt atunci loviți de o nouă intervenție divină (sterilitatea pămîntului), în urma căreia hotărăsc să reia practica, dar, „socotind că e o ispășire suficientă", hotărăsc să nu mai trimită *două* fecioare, ci *una singură*. Să eliminăm o indicație inutilizabilă a lui Plutarh: „Nu de multă vreme, spune el, au încetat locrienii să mai trimită fecioare în Troia". Ce să însemne aici *ou polys chronos?* E vorba de vremea lui Plutarh? Cădem atunci în arheologie sau turism. Se mulțumește el oare să citeze alt izvor? Dar care anume[24]?

Două texte strîns înrudite — ne referim la erudiții bizantini — vorbesc, deopotrivă, de o modificare — se trimit sugari cu dădacele lor în loc de fecioare — și de o încetare definitivă a practicii „după războiul Focidei". Acest ultim punct prezintă însă dificultăți. Mai întîi, pentru că „Inscripția fecioarelor" dovedește[25] că, la cîteva decenii după sfîrșitul războiului în cauză (347/346), serviciul dăinuia, fie și într-o formă înnoită, apoi fiindcă textul însuși pune probleme. Să-l cităm, în versiunea lui I. Tzetzes: „Trecînd o mie de ani [de la întoarcerea din Troia], după războiul focidian, au pus capăt acestui sacrificiu"[26]. Or, milenarul războiului Troiei, oricare ar fi data căderii Ilionului adoptată de erudiții antici, nu are cum coincide cu sfîrșitul celui de-al treilea război sacru (sau al Focidei); el se situează clar mai tîrziu[27]. Înțelegem cu greu cum două indicații cronologice ireconciliabile să fie oferite succesiv în text; în așa măsură încît s-a pus întrebarea dacă n-ar trebui să se citească *Troikon* în loc de *Phokikon*[28]: textul ne-ar spune atunci, pur și simplu, că locrienii au așteptat milenarul căderii Troiei pentru a pune capăt acestei obligații. E greu de decis, căci principiul adoptării soluției mai dificile pledează, clar, pentru *Phokikon*, războiul Focidei

fiind mai puțin vestit decît cel troian, dar e legitim să amintim că dezbaterea există.

Rămîne un text capital pentru orice discuție cronologică, cel al lui Aelian. Text mutilat, în realitate, pînă la a fi la o primă lectură absurd. Ce spune el? După ce amintește de oracolul lui Apollon impunînd trimiterea anuală a fecioarelor pentru Atena Ilias, Aelian adaugă că „fecioarele trimise la Troia au îmbătrînit acolo pînă la moarte *(kategerasan)*[29], fiindcă nu soseau cele care urmau să le înlocuiască[30]. Atunci femeile au început să zămislească infirmi și monștri"[31]. Locrienii s-au adresat oracolului din Delfi. La început oracolul îi respinge, apoi, deoarece insistau, le amintește de ce neglijență s-au făcut vinovați. Locrienii se adresează atunci lui Antigonos, căruia „îi lasă în seamă desemnarea acelei cetăți din Locrida care trebuie să trimită tributul". Regele decide că „se va alege prin tragere la sorți".

Dinaintea acestei încîlceli de texte narînd ceea ce Casaubon numea o *historia nobilissima*, cum au reacționat modernii? Fără să vreau să pătrund aici în amănuntele unei bibliografii colosale și pe care sînt departe să mă încînt a o cunoaște în întregime, voi spune doar că toată discuția cronologică se învîrte în jurul datelor posibile ale „întreruperii serviciului" (care nu există ca atare în texte) „după războiul Focidei" și ale reluării practicii „în vremea regelui Antigonos". Care Antigonos? Cei trei candidați posibili și-au avut fiecare partizanii lor[32]. Doar Antigonos Doson (rege între 227 și 221) pare exclus: „inscripția fecioarelor", care îi e anterioară, pare posterioară unui *revival* al ritualului — în măsura în care un atare *revival* a avut loc. Rămîn Antigonos cel Chior (rege din 306 în 301) și Antigonos Gonatas (domnind în Macedonia din 276 în 239)[33]. Dacă e neapărat să alegem, Antigonos Monophtalmos, care a stăpînit Troada și care, încă dinainte de 306, a controlat, dacă n-a și organizat confederația

cetăților din Troada în jurul sanctuarului Atenei Ilias[34] reprezintă cea mai bună alegere. Acestea fiind spuse, o *explicație* cronologică devine cu putință. Combinind textele lui Pseudo-Apollodor și Tzetzes (încetarea prestației după războiul Focidei), o indicație binevenită a lui Diodor, care ne informează că Naryka, patria lui Aiax, a fost distrusă în 352 tocmai de focidieni[35], și textul lui Aelian, devine verosimil — chiar cu prețul cîtorva imprudențe — să socotim că vechiul ritual, întrerupt la mijlocul sec. IV, a putut fi restabilit cîteva zeci de ani mai tîrziu, de către „regele Antigonos".

Nu devine atunci indispensabil să considerăm în principiu că, dintre cele două tradiții majore pe care le-am analizat, una corespunde practicilor vechi, cealaltă — celor reînnoite? Fie, dar cum se va face împărțirea? E destul de îngrijorător să observăm că modernii s-au împărțit în două tabere. Trebuie oare să admitem că în epocile arhaică și clasică prestația era anuală, și că ea a devenit permanentă în epoca elenistică?[36] Cum oare să conciliem această teză cu ce-ne spune Strabon, care nu duce lipsă de informatori eruditi în-privința Asiei Mici? Să considerăm atunci, dimpotrivă, că un serviciu viager a fost umanizat în epoca elenistică, devenind serviciu anual[37]? Această ipoteză nu dă însă seamă decît cu greu de prima mărturie de care dispunem, textul lui Aeneas, care, chiar dacă e aproximativ contemporan cu întreruperea temporară a prestației, se referă la perioada care precede această întrerupere.

Explicația cea mai ingenioasă rămîne de departe cea propusă de A. Momigliano. Intervalul anual e bine atestat pentru epoca elenistică (Strabon, Servius, scholia la v. 1141 al *Alexandrei*, Aelian). El e probabil, de asemenea, și pentru epocile arhaică și clasică (Aeneas) deși putem admite și un serviciu ceva mai îndelungat, care să fi fost îmblînzit după reluare[38]. Cum explicăm atunci versiunea lui Lycophoron, ca și cea a

lui Timaios în lectura lui Momigliano? Să credem că profetesa Cassandra profetizează ce n-o să se întîmple? Soluția ar fi aceasta: Timaios (sfîrșitul sec. IV) și Lycophoron (primii ani ai sec. III) scriau exact în perioada de întrerupere a ritului. „Perioada apropiată activității lor literare se situează în lacuna dintre suspendarea tributului și reînvierea lui"[39]. În acest răstimp, ar fi fost destul loc pentru cele mai baroce exagerări, și Lycophron servind la rîndu-i drept izvor, poeți și mitografi vor relua din plin versiunea lui.

Cred totuși că pînă și această explicație, atît de convingătoare la prima vedere — și, evident, *a fortiori*, celelalte ipoteze menționate — nu țin seama în suficientă măsură de o caracteristică esențială a literaturii erudite antice, mai ales în epocile elenistică și romană. Momigliano știe mai bine decît oricine că autorii antici erau, ca și noi, cititori de *texte*, și că, atunci cînd prezintă o versiune nouă a unui eveniment sau a altuia, aceasta nu se întîmplă întotdeauna fiindcă au descoperit un nou document sau o nouă tradiție, ci fiindcă au citit mai bine — adesea fiindcă au citit mai prost — un *text*, și au de gînd să reia pe seama lor, să combată sau să concilieze niște *texte*.

Asupra problemei care ne preocupă, J. Vürtheim a dat cîndva un excelent exemplu de lectură critică a eruditilor antici[40]. Cum se explică tradiția patronată de Timaios, despre sugarii trimiși cu doicile lor la Ilion, și care reapare și la Tzetzes, și la Pseudo-Apollodor? Pur și simplu fiindcă acele *parthenoi eniausiaiai*[41], fecioare prestînd un an de slujbă, au fost luate drept fetițe de un an, ceea ce a îngăduit apoi să se înlocuiască *parthenoi* cu *brephe*, sugari. Iată cum dispare dintr-o dată din tradiție o anecdotă duioasă. Putem, desigur, să explicăm printr-un raționament analog scholia la versul 1159 al *Alexandrei* lui Lycophron. După acest izvor, locrienii ar fi trimis mai întîi *două* fecioare la Ilion, apoi *una singură*:

autorul va fi intilnit in lecturi tradiția in care se inscrie Servius — *unam puellam* — și a vrut să concilieze această „informație" cu ce știa din altă parte.

Textul lui Aelian, căruia Momigliano ii conferă atita importanță — și care ne oferă, efectiv, vorbind de intervenția „regelui Antigonos", o informație inedită și de bună seamă prețioasă — nu are cum fi cruțat nici el de o critică reducătoare[42]. Să-l recitim. Apollon declară locrienilor că „nenorocirea lor nu va inceta dacă nu trimit in fiecare an două fecioare Atenei la Ilion". Aelian se inscrie așadar in ceea ce am numit a doua tradiție. Dar textul continuă spunind că „fecioarele trimise la Troia au imbătrinit acolo pină la moarte, fiindcă nu soseau cele care urmau să le inlocuiască". Or, această „imbătrinire" a fecioarelor este tocmai unul din aspectele asupra cărora insistă prima tradiție: Lycophron, care folosește la v. 1144 participiul *geroboskousai*, „făcindu-le să pască pină la bătrinețe", poetul citat de Plutarh care vorbește de „bătrinețea impovărătoare". Cum să nu observăm că Aelian a impăcat aici, pe cit era cu putință, cele două tradiții pe care le intilnise in texte?

Să fie oare posibil să mergem mult mai departe decit aceste observații de amănunt și să dovedim, intr-un cuvint, că distanța, in aparență imposibil de depășit, care separă cele două tradiții in cauză, poate fi redusă? Mi se pare că da, și un studiu datorat lui Claire Préaux ne va indruma in această direcție[43]. Închirierea de turme printr-un contract numit „cu șeptel de fier" este o formă binecunoscută de convenție, frecvent atestată in lumea mediteraneană antică și modernă, și foarte bine reprezentată in special in papirii Egiptului elenistic și roman: „Cel care ia pe seama lui turma se angajează să inlocuiască orice vită moartă sau dispărută, așa fel incit turma este numită *athanatos*[44], nemuritoare". Ce e valabil pentru vite e valabil și pentru oameni: cunoaștem

prea bine exemplul celebru al gărzii regale persane, „nemuritorii", în care fiecare membru care murea sau era bolnav trebuia să fie înlocuit, numărul lor rămînînd mereu acelaşi[15]. De bună seamă, Homer face aluzie la o nemurire de acest tip cînd vorbeşte de porumbiţele care aduc ambrozie, băutură a nemuririi, pentru Zeus şi care sînt strivite de stînca înaltă a Planctelor:

„Dar stînca cea golaşă apucă de fiece dată cîte una, pe care Zeus o înlocuieşte, ca numărul să rămînă acelaşi"[16].

Claire Préaux a avut meritul de a aminti faptul că asemenea contracte de nemurire existau şi pentru oameni în Grecia clasică. Exemplul ales — absolut inatacabil — provine din *Veniturile* lui Xenofon (355 î.e.n.)[17]. Nicias fiul lui Niceratos, strategul atenian din sec. V, avea, după toate aparenţele, „o mie de sclavi în minele de argint; el i-a închiriat lui Sosias tracul, cu condiţia ca acesta să-i plătească un obol pe zi şi pe cap de sclav, *netto*, şi să-i prezinte întotdeauna efectivul complet". Sosias se angajase, deci, să înlocuiască pe cheltuială proprie orice sclav din lotul închiriat de la Nicias şi care s-ar fi întîmplat să dispară. Fiind vorba de un efectiv atît de important şi de munca în mine, clauza aceasta nu e, evident, pur stilistică.

Vreau să sugerez că un contract de acest tip se află la originea, dacă nu a relaţiei între locrieni şi sanctuarul Atenei Ilias — care e, oricum, mult mai complexă — măcar a dublei tradiţii pe care am analizat-o. Care e, într-adevăr, fondul comun al acestui dublu discurs? El constă în aceea că locrienele, în număr de două (cifra se regăseşte, ne amintim, în ambele tipuri de naraţiuni), trebuie să fie prezente în permanenţă la Ilion. Fragmentul din Timaios, adesea supra-interpretat, exprimă foarte simplu această idee: „dacă vreuna din ele ar muri, o alta trebuie să vină în schimb"[18]. Dar documentul decisiv e, desigur, un vers al lui Lycophron, autor altminteri

dintre cei mai puțin juridici. Evocind, in v. 1159–1161 al *Alexandrei*, ce se intimplă cind una dintre fecioare moare (de bătrinețe), poetul scrie: *allai de nyklon tais tanoumenais isai ixoniai...*, „altele vor veni, pe vreme de noapte, tot atitea cite erau cele moarte"[49]. Cu excepția timpului de noapte, sintem exact in condițiile prevăzute de contractul Nicias-Sosias. Fie că „fecioarele" mureau sub loviturile celor din Ilion, lapidate, cum vor unele texte, fie că mor de bătrinețe, cum iși inchipuie Lycophron, Plutarh și Aelian, fie că mor de boală, de pe urma unui accident in călătorie sau, pur și simplu, iși incheie timpul de prestație, cum spune cealaltă tradiție, ele trebuie să fie inlocuite. E de datoria locrienilor s-o facă.

De bună seamă, nu-i vorba, ca in contractul analizat de Claire Préaux, de *parechein*, ci de *pempein*[50], nu de a furniza, ci de a trimite; ideea de *pompe* nu e departe, dar tema prezenței perpetue la Ilion se află indiscutabil in toate textele. Ne putem oare reprezenta ce s-a intimplat incepind cu acest punct comun de pornire? Una dintre tradiții a pus accentul asupra elementelor care apropiau prestațiile datorate Atenei de „contractul cu șeptel de fier" și de contractul Nicias-Sosias — ideea unui număr constant de sclave: *eute doulai*, „ca niște sclave", spune poetul citat de Plutarh; *edouleuon*, „erau sclave", spune fragmentul din Timaios[51]. Lycophron, prefăcind crima lui Aiax in ultragiu la adresa legilor căsătoriei, a amplificat retoric acest punct de pornire, infățișindu-le pe fecioare ca lipsite de bucuriile căsniciei și maternității. Dimpotrivă, cealaltă tradiție, insistind asupra caracterului anual al serviciului, l-a dedramatizat, ca să spunem așa, transformindu-l intr-o liturgie oarecum banală. Am văzut că și inscripția de la Vitrinitsa se orientează in aceeași direcție[52]. In aceste condiții, nu e efectiv neverosimil să ne gindim, cum făcea Momigliano, că intre diferitele posibilități, inscrise in contractul primitiv, s-a ales de preferință, in epoca elenistică

și după intervenția „regelui Antigonos", un mod de reinnoire relativ rapid.

Acestea fiind zise, dacă analiza mea e corectă, adică dacă tradiția de care dispunem se explică efectiv prin reprezentarea unui contract de „nemurire" (o „nemurire" limitată la o mie de ani), nu cred că am putea reconstitui cu vreo șansă de succes pactul inițial. Trimitere anuală nu e imposibilă, și putem imagina o procedură similară cu cea a ofrandelor hiperboreene la Delos[53], dar nu vedem în numele cărui criteriu am putea-o declara primitivă. Cît despre alternativa dezvoltată din tradiția al cărei prim martor sigur este Lycophron, ea prezintă excese baroce cam neliniștitoare. E deci preferabil să ne mărturisim ignoranța și să spunem doar că vechiul contract era pur și simplu astfel formulat încît putea da naștere acestei duble tradiții[54]. Cel puțin asta am încercat eu să demonstrez.

NOTE

* Publicat în *Le Monde grec, Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 496—507, acest studiu a fost revăzut pe baza observațiilor ce mi-au fost făcute de Benedetto Bravo, Philippe Gauthier, Victor Goldschmidt și Christian Leroy, cărora le mulțumesc.

[1] A. Wilhelm, „Mädcheninschrift"; textul inscripției e acum reluat în IG IX, 12, 3, 706 (G. Klaffenbach) și în H. Schmitt, *Staatsverträge*, III, nr. 472, p. 118—126, cu bibliografia de bază. Deosebit de important, mai ales pentru restabilirea textului, este studiul lui A. Nikitskij, „Aianteia". Pentru un studiu recent al aspectelor propriu-zis religioase și rituale v. acum F. Graf, „Mädchen".

[2] Statutul exact al acestor Aianteioi nu poate fi definit precis — trib, fratrie, nu se poate ști. A. Wilhelm avea dreptate să scrie („Mädcheninschrift", p. 172) „*Aianteioi* sînt, la prima vedere, urmașii lui Aiax, totalitatea descendenților lui"; nu putem invoca textul lui Servius, pe care îl cităm mai jos, pentru a-i defini ca trib.

[3] Înainte de 272, după H. Schmitt, *Staatsverträge* III, p. 125, după Klaffenbach, scrierea se datează la începutul sec. III. Nu iau discuție aici aceste probleme.

[4] În mod strict, textul vorbește doar de trimiterea fecioarelor, fără

să menționeze, cel puțin în partea conservată a documentului, către ce destinație anume.

[5] Pînă la căsătorie, socotea A. Wilhelm („Mädcheninschrift", p. 220), care citea *ente ka[en andros elthe?]*. Alte încercări de restituire sînt înregistrate de Schmitt, *Staatsverträge*, III, p. 121. Pe bună dreptate, el însuși nu completează lacuna: în afară de căsătorie sau împreună cu aceasta, s-a putut presupune că e vorba de sosirea la Ilion, de întoarcerea în Locrida, de sfîrșitul obligației la care au fost supuși locrienii după crima lui Aiax.

[6] Iată o listă, nădăjduiesc, completă: Aen. Tact., *Poliork.*, 31 24; Timaios, *F. Gr. Hist.*, 566 F 146 a (citat de *Schol. vet. Lykophr.*, ad 1155) și b (îndoielnic, citat de Tzetz., *Lykophronika*, ad 1141); Lykophr., *Alex.*, 1141–1173, cu *Schol.* ad 1141 (citînd Callimach, *Aitia*, I, fr. 35 Pfeiffer), – 1172 (citîndu-l pe Timaios) și comentariul lui Tzetzes la v. 1141 (citînd pe Callimach și Timaios) – 1162; Polyb., 12, 5, 6–9; Strab., 13, 1, 40, 600–601 (întemeiat pe Demetrios din Skepsis); Plut., *De ser. num.*, 12, 557 d (citînd un poet anonim); [Apoll.], *Epit.*, VI, 20–22; Aelian, *Hist. Var.*, fr. 47, II, p. 205 sq. Hercher (pornind de la cîteva texte din *Souda*); Iambl., *V. Pyth.* 42; Hieronym., *In Jov.*, 1, 41; Serv., *Comm. Aen.*, 1, 41 (citîndu-pe istoricul latin Annaeus Placidus); *Schol. AD ad Il.*, 13, 66 (citînd *Aitia* lui Callimach), A. Wilhelm și autorii care au tratat în amănunțime despre *Mädcheninschrift* au comentat, firește, toate aceste texte, care fuseseră adunate, după știrea mea, și comentate pentru prima oară de I. Casaubon, într-o notă la ediția din Aeneas însoțind ediția din Polibiu, Paris, 1609, p. 89, reeditată la Leipzig în 1818 *(Aeneae Tactici Commentarius... rec. I. Casauboni)* cu adăugiri, p. 243–244. E de remarcat că I. Casaubon cunoaște textul din Hieronim pe care autorii mai recenți nu-l mai citează. Cea mai mare parte a mărturiilor sînt comod regrupate și traduse în studiul lui A. J. Reinach, „Origine". Cînd nu sînt necesare alte precizări voi trimite de aci înainte la textele antice doar prin menționarea numelui autorilor lor.

[7] Despre textul lui Polibiu, v. S. Pembroke, „Locres", p. 1250—1255, a cărui interpretare, lichidind problema pseudo-matriarhatului locrian, mi se pare decisivă.
[8] V. de ex. utila discuție a lui L. Lerat, *Locriens*, p. 19—22: pentru mărturiile arheologice, a căror existență mi se pare cu totul îndoielnică, v. W. Leaf (urmîndu-l pe Brückner), *Troy*, p. 126—144 și, app. C., conținind textele, la p. 392—396; o altă anchetă arheologică, de-a dreptul delirantă, la G. Huxley, „Troy VIII": acest autor crede a fi găsit cenușa locrienelor — care era însă aruncată în mare!
[9] Cea mai bună discuție a acestui punct la A. Momigliano, „Locrian Maidens", articol căruia îi datorez mult, chiar dacă adopt, în încheiere, o poziție cu totul diferită.
[10] Nu redeschid aici discuția asupra datei *Alexandrei*, pe care o plasez, împreună cu alți autori, numeroși și demni de încredere, în prima treime a sec. III.
[11] E vorba de Atena.
[12] Acest detaliu face și mai absurdă ipoteza lui G. Huxley, „Troy VIII" care se întemeiază pe existența unui *temenos* în afara zidurilor cetății. În fapt, sanctuarul Atenei se află, în epoca elenistică, în partea de nord a colinei, dar fără nici o îndoială *în interiorul* orașului.
[13] Atribuirea textului lui Timaios a fost pusă la îndoială, cu foarte bune argumente, în special de către Wilamowitz, *Ilias*, p. 387—388; un rezumat al discuției la F. Jacoby, în comentariul la fr. 146 al lui Timaios. Jacoby însuși atetizează numele lui Timaios în citatul din Tzetzes; acest autor îl citează și pe Callimach, dar această mențiune, dacă are vreo valoare, poate să se refere și la ansamblul legendei.
[14] Sau *eniausiaia;* pentru sensul adjectivului, v. *infra*.
[15] S-au formulat atîtea ipoteze referitoare la acest poet (un poet ciclic, Euphorion, Callimach...) încît renunț la o părere proprie.
[16] Așa face, de exemplu, Momigliano, „Locrian Maidens", p. 51.
[17] Textul și traducerea pun cîteva probleme: 1. Am adoptat, pe urmele lui Wilhelm („Mädcheninschrift", p. 175) conjectura lui Sauppe, *hoi Likroi*, în loc de *hoi oligoi* — conjectură pe care editorii recenți ai lui Aeneas, Oldfather și Dain, nu o menționează și greșesc. Din

punct de vedere paleografic ea e foarte verosimilă și dă un sens mai bun pasajului. 2) În legătură cu *ana etea*, care pune și probleme paleografice, nu poate fi înțeles prea strict (cf. Momigliano, „Locrian Maidens", p. 50). În orice caz, cum notează și Momigliano, textul lui Aeneas e inconciliabil cu tradiția prestării pe viață. Mențin interpretarea acestui text, în pofida obiecțiilor lui F. Graf, „Madchen" p. 66, n. 30.

[19] „Dicitur enim Minerva in tantum ob vitiatam Cassandram in templo solius Aiacis poena non fuisse contenta ut postea per oraculum de eius regno quotannis unam nobilem puellam iusserit Ilium sibi ad sacrificium mitti". Observăm că Servius se deosebește de restul tradiției vorbind de o *singură* fecioară; cf. și *schol. ad Lykophr., Alex.*, 1159 cu discuția din paginile care urmează.

[20] Cifra e restituită de E. Scheer.

[21] Unii autori nu se referă la durata prestației deloc: Polibiu, Iamblichos, Hieronim și scholiastul *Iliadei*.

[21] „Madcheninschrift", p. 219.

[22] Lycophron, scholiastul v. 1141 al *Alexandrei*, scholiastul *Iliadei*, *Epitomele* lui Pseudo-Apollodor, Hieronim, Iamblichos, Tzetzes la v. 1141 al *Alexandrei*.

[23] Schol. ad Lykophr., *Alex.*, v. 1159 — „oracolul nu a indicat o durată precisă" — ceea ce dovedește că scholiastul era departe de a utiliza o tradiție omogenă.

[24] E inutil să invocăm, cum face însă Schmitt, *Staatsvertrage*, III p. 125, pe eternul „om în loc" care e Poseidonios.

[25] Dacă nu admitem, împreună cu C. Robert, *Heldensage*, p. 1274, că inscripția nu se referă la Ilion, ci la un sanctuar din Locrida occidentală; ipoteza e prea puțin verosimilă.

[26] Sfîrșitul frazei în *Epitome* este „au încetat să mai trimită rugătoare"

[27] Fr. Jacoby o amintește, pe bună dreptate, în comentariul la fr. 146 din Timaios; chiar și Douris, care dădea cea mai veche dovadă, 1334/1333, pentru sfîrșitul războiului troian, nu îngăduie situarea sfîrșitului celui de-al doilea război sacru la o mie de ani după căderea

Troiei. Oare nu cumva Hieronim se mulţumeşte să scrie că locrienele au fost trimise la Ilion *per annos circiter mille (aproximativ* o mie de ani) din cauză că datele tradiţiei i se păreau cronologic dubioase? Încă J. Casaubon se întemeia pe acest *circiter* pentru a reconcilia afirmaţia lui Timaios cu ceea ce ştia despre cronologie. E. Manni *(Locridi)* a încercat să rezolve problema astfel: războiul focidean ar trebui să fie identificat nu cu al treilea război sacru, ci cu atacul galilor la Delfi, 278 î.e.n., ceea ce ar coincide aproximativ cu mileniarul războiului troian după Herodot. Din păcate, nimic nu ne permite să spunem că raidul celtic se va fi numit vreodată „războiul Focidei".

[28] Conjectura s-a făcut întîia oară, după ştiinţa mea, de către L. Sebastiani în ediţia lui *Lycophron* cu scholiile lui Tzetzes, Roma, 1803, p. 297; el a socotit-o atît de evidentă încît nici n-a mai considerat necesară să-şi avertizeze cititorii că nu aceasta era lecţiunea manuscriselor. Aceeaşi conjectură e recomandată într-o notă la ediţia aceloraşi texte de către C.G. Müller (Leipzig, 1811, p. 939, n. 29), care se întemeiază pe raţionamentul lui Casaubon. Ignorată mai tîrziu, cu excepţia lui W. Leaf, „Troy", p. 132, ea e respinsă fără nici o discuţie de către A. Momigliano, „Locrian Maidens", p. 49, n.2.

[29] Despre sensul lui *katagerasko* cf. observaţiile lui P. Treves în apendicele (p. 149—153) la articolul „Consenesco".

[30] Lipseşte fără nici o îndoială o frază: nu poate, evident, să fie vorba de *primele* fecioare trimise la Troia (cf. A.J. Reinach, „Origine" p. 35).

[31] Femeile din Locrida, desigur, nu „hierodulele" de la Troia, cum credea A.J. Reinach, „Origine", p. 35.

[32] Cf. A. Wilhelm, „Mädcheninschrift", p. 186—187.

[33] Pentru primul optează Schmitt, *Staatsverträge*, III, p. 125, pentru al doilea — Momigliano, „Locrian Maidens", p. 52—53.

[34] Documentul cel mai vechi „atestă existenţa confederaţiei şi legăturile ei cu Antigonos puţin înainte şi puţin după 306" (L. Robert, *Monnaies en Troade*, p. 20—22). Intervenţionismul lui Antigonos cel chior (începutului carierei căruia P. Briant i-a consacrat de curînd monogra-

fia *Antigone)* în treburile cetăţilor greceşti e binecunoscut: cf. de ex. celebra inscripţie despre sinoikismul între Teos şi Lebedos (Dittenberger, *Syll.*[3], 344). Citim deci cu mirare, sub pana lui Momigliano: „Arbitrajul regelui Antigonos, în prezenta-i formă, e mai uşor explicabil dacă Ilionul nu aparţinea sferei sale de influenţă — adică dacă Antigonos e Antigonos Gonatas" („Locrian Maidens", p. 53, n. 1.) Tot în favoarea lui Antigonos Gonatas se pronunţă şi F. Graf („Mädchen", p. 64), sub pretext că epoca lui Antigonos Monophtalmos e prea îndepărtată de cea a decretului de la Vitrinitsa. Cum există în oricare dintre cazuri un decalaj de cîteva zeci de ani, nu vedem prea bine cum două decenii în plus sau în minus ar altera situaţia.

35 Diod., 16, 38, 5.

36 Teza e dezvoltată de P. Corssen, „Sendung", p. 197—198, care a fost adus din această pricină să restituie în r. 10 din *Mädcheninschrift ente ka [toci]*.

37 În ultima vreme, teza a fost adoptată de Schmitt, *Staatsverträge* III, p. 123.

38 Ideea că se progresează de la o regulă mai aspră la una mai blîndă este veche; Casaubon scria *(loc. cit.)*: *Puto verum esse quod dixit Timaeus* (adică Tzetzes) *de tempore, quo immane institutum, mitescentibus in dies magis magisque hominum ingeniis, omitti caepit.*

39 „Locrian Maidens", p. 52.

40 J. Vürtheim, *De Aiacis origine*, p. 110; demonstraţia lui e acceptată de A. Wilhelm, „Mädcheninschrift", p. 184, şi de A. Momigliano „Locrian Maidens", p. 50, n. 2. Nikitskij socotea („Aianteia", p. 15), că menţiunea „sugarilor de un an cu doicile lor" s-ar fi putut isca din confuzia între *trophos*, doică, şi *trophe*, întreţinerea garantată fecioarelor prin textul decretului locrian. Dar aceasta presupune fără rost o contaminare între tradiţia literară şi documentaţia epigrafică.

41 Expresia se întîlneşte în vechea scholie la v. 1141 al *Alexandrei*,

[62] Caracterul compozit al textului lui Aelian a fost bine observat de Nikitskij, „Aianteia", p. 16.

[63] „Troupeaux". Înainte de Claire Préaux, apropierea fusese deja făcută de A. Wilhelm, *Poroi*, p. 26.

[64] Cl. Préaux, „Troupeaux". Bibliografia cu privire la această instituție se găsește la J. și L. Robert, „Bulletin", 1976, no. 327, și la Th. Gauthier, *Poroi*, p. 139. De adăugat J. Triantaphyllopoulos, „Varia Graeco-romana", p. 183—184.

[65] Hdt., 7, 83 și 211: n-am făcut cercetări speciale privind originea numelui de „nemuritori" care-i califică pe membrii Academiei Franceze, dar e bine știut că datorează acest epitet nu valorii operelor lor, care e variabilă, ci numărului lor, care este constant.

[66] *Od.*, 12, 64—65. Acest exemplu homeric nu e relevat de J. Triantaphyllopoulos, „Varia graeco-romana", care semnalează însă altele, nu toate convingătoare. Consider însă, împreună cu el, că, în episodul celebru cu boii lui Helios *(Od.*, 12, 127—130), Homer pune în joc implicit cele două sensuri posibile ale nemuririi. Platon, în *Republica* (X, 611 a), intră într-un joc similar: „Înțelegi că mereu există aceleași suflete; într-adevăr, ele nu pot scădea la număr, fiindcă nu pier, și nici spori; căci, dacă unul sau altul din grupurile nemuritoare ar ajunge să sporească, ar spori pe seama a ce e muritor și astfel totul, pînă la urmă, ar deveni nemuritor". Nemurire în grup și nemurire personală sînt astfel asociate într-o ordine inversă față de cea a textului homeric; dar cine poate spune care a fost prima noțiune? Adăugăm acestui text Plat., *Tim.*, 41 d și *Phaid.*, 61 a—c, unde apare tema oamenilor, turmă păzită de divinitate. Îi mulțumesc lui V. Goldschmidt care mi-a atras atenția asupra acestor texte.

[67] Xen., *Venituri*, 4, 14—15.

[68] Tot așa Tzetzes, *Schol. ad Lykophr.*, *Alex.*, 1141.

[69] Acesta e, fără nici o îndoială, sensul expresiei, pe care scholiastul o înțelesese foarte clar: „cîte mureau, atîtea erau trimise în locul lor în Troada de către locrieni". „Ebensoviel wie die Toten", traducea Wilamowitz, *Ilias*, p. 387. În chip eronat s-a înțeles adesea, de la

Renaştere încoace, „asemeni unor moarte". Observaţii exacte în acest asens la Reinach, „Origine", p. 26, n. 3 şi Momigliano, „Locrian Maidens", p. 51.

50 Verbul *pempein* apare în aproape toate textele greceşti; excepţie fac Aeneas, care vorbeşte din unghiul de vedere al Ilionului, nu al Locridei, şi Polibiu, care foloseşte *apostellein*, Servius spune *ad sacrificium mitti*, ceea ce traduce ideea de *pompe*. Nikitskij a restituit probabil corect *pempsein* în r. 2 din Mädcheninschrift.

51 Spun una din cele două tradiţii, fiindcă ezit să interpretez cuvîntul *soma* folosit de Aeneas. De bună seamă, termenul *soma* fără determinativ şi referindu-se la fiinţe umane desemnează cel mai adesea sclavi, dar există şi excepţii (cf. P. Ducrey, *Prisonniers*, p. 26—29). Chiar în interiorul tradiţiei care le face pe fecioare să îmbătrînească la Ilion, statutul lor nu este clar. Pentru Pseudo-Apollodor, ele sînt *hiketide*, rugătoare; Lycophron şi Tzetzes insistă asupra caracterului umil al serviciului lor. A.J. Reinach însumează acestea folosind termenul *hierodulie*.

52 Din această pricină, între restituirile propuse pentru rîndul 10, cea mai sugestivă mi se pare cea a lui Nikitskij, *ente ka* [*epanelthonti*], „pînă ce se vor întoarce".

53 Cf. Hdt., 4, 32—34 cu comentariul lui Ph. Bruneau, *Recherches*, p. 39—44.

54 Obiecţia pe care mi-o aduce F. Graf („Mädchen", p. 66, n. 29) arată că acesta a crezut că intenţionam să restitui contractul primitiv, ceea ce nu e adevărat.

4. SCLAVAJ ŞI GINECOCRAŢIE ÎN TRADIŢIE, ÎN MIT, ÎN UTOPIE*

Acest studiu încearcă să stabilească puntea de legătură între două categorii de reflexiuni. Prima ţine, în modul cel mai clasic, de istoria socială; studiile consacrate în ultimii ani acelei categorii de oameni dependenţi pe care Pollux îi definea *metaxy de eleutheron kai douleon*, între oameni liberi şi sclavi — hiloţi lacedemonieni, peneşti tesalieni, claroţi cretani etc. — sînt destul de bine rezumate de concluzia pe care o reiau dintr-un articol al lui M.I. Finley[1]: antichitatea a trecut de la o structură în care statutele personale se eşalonau de-a lungul unui *continuum* avînd la o extremitate oameni liberi şi la cealaltă pe cei lipsiţi de libertate, la o formaţiune socială — pentru care modelul sau tipul ideal e oferit de Atena clasică — în care opoziţia între cetăţean şi sclav este netă, radicală şi totală.

De bună seamă, dacă nu avem în vedere decît grupul de *homoioi* spartani de-o parte şi cetăţenii atenieni de partea cealaltă, putem susţine, cum se face deseori, că între cetatea democratică şi cea pe care Platon o va numi timocratică nu există decît o simplă diferenţă de treaptă. Cele două cetăţi

(cele trei, dacă le adăugăm oligarhiile censitare) sînt deopotrivă egalitare, dar numărul beneficiarilor acestei egalităţi variază. Lucrurile nu mai stau deloc aşa dacă avem în vedere corpul social ca un întreg.

Continuînd aceste reflecţii, am încercat în altă parte[2] să arăt că nulităţii politice a sclavului atenian, în legătură cu care nimeni nu şi-ar putea închipui măcar o clipă că ar putea, în calitate de sclav, să revendice accesul la viaţa publică, i se opune foarte reala activitate politică a hiloţilor sau a peneştilor. Istoria spartană pînă în vremea lui Nabis e compusă în bună parte din răscoalele sau revendicările lor. Platon înţelesese foarte bine această lecţie cînd scria: „Dacă vrem sclavi mai docili, nu trebuie să-i luăm din aceeaşi patrie *(patriotes)*, şi nici, pe cît se poate, vorbind aceeaşi limbă" *(Leg., 777 d)*.

Aş vrea să verific aceste concluzii în paginile care urmează, pornind însă de la un material care nu aparţine datelor de istorie politică şi socială, ci gîndirii mitice, analizate în modul în care Cl. Lévi-Strauss a arătat că poate fi interpretată. Desigur, miturile greceşti, care ne sînt transmise de o tradiţie savantă, merită o tratare diferenţiată. Pentru a simplifica, deosebesc aici între *miturile despre origini*, sau de ordonare, care au trecut la greci de la cosmogonia incluzînd socialul la cosmologia despărţită de social şi la domeniul civic propriu-zis[3] — mituri prin care fiecare cetate îşi reprezintă, „la originile sale", trecerea de la confuzie la ordine şi de la natură la cultură — şi *tradiţia legendară*, care incorporează elemente mitice, dar este trăită şi descrisă ca istorie. Cît despre *utopie*, situată exact în punctul de joncţiune între mitic şi social, aceasta ne interesează aici în măsura în care ceea ce conservă ea e tot atît de important ca şi ceea ce neagă. Citîndu-l pe Lewis Mumford: utopiştii greci „nu puteau admite, nici măcar ca ideal îndepărtat, posibilita-

tea de a sparge diviziunea permanentă a societății în clase sau de a lichida instituția războiului. Le era mai ușor să conceapă abolirea căsătoriei și a proprietății private decît să dezbare utopia de sclavaj, de dominația de clasă sau de război"[4].

De ce atunci să asociem într-un singur studiu destinul sclavilor și cel al femeilor? Pentru că, în modelul său clasic, cetatea greacă se definea printr-un dublu refuz: refuz al femeii, cetatea greacă e un „club masculin", refuzul sclavului, ea e un „club cetățenesc"; ar trebui chiar să vorbesc de un triplu refuz, cită vreme străinul e și el respins, dar cazul sclavului nu e poate decît limita ultimă a celui al străinului.

Desigur, aceste două refuzuri nu se situează exact pe același plan. Că există totuși o legătură între soarta femeilor și cea a sclavilor a spus-o măcar un grec: Aristotel. Într-un text[5] unde vorbește mai ales despre Sparta și unde amintește, totuși, că femeile constituie „jumătatea cetății", *to hemisy tes poleos*, legislatorul trebuind deci să se ocupe și de ele, filosoful compară primejdiile respective ale laxismului *(anesis)* în raport cu femeile și în raport cu hiloții. În ambele cazuri, primejdia e *politică*, în sensul direct, nemijlocit al cuvîntului: indulgența față de hiloți îi duce pe aceștia la răscoală și la revendicarea egalității; cit despre femei, dacă îi cîrmuiesc pe cîrmuitori, cîrmuiesc în acest fel cetatea însăși.

Aristotel revine asupra acestei chestiuni, tratînd însă de această dată democrația[6]; pericolul e același, dar e mai puțin direct și mai puțin imediat politic: *anesis* față de sclavi sau ginecocrația în interiorul căminului *(gynaikokratia te peri tas oikias)* duc cetatea democratică la tiranie, ceea ce nu înseamnă nici guvernare a sclavilor, nici ginecocrație în sens strict. Aristotel precizează doar că împotriva tiranilor nu conspiră nici femeile, nici sclavii, fiindcă, asemeni democrației, tirania e indulgentă cu ei.

Mai trebuie să amintim oare că, pentru Aristotel, opoziția intre stăpini și sclavi de o parte, intre mascul și femelă de altă parte, sint de același ordin ca și opoziția intre trup și suflet, intre ceea ce poruncește și ceea ce se supune poruncii[7], și că tot el afirmă in altă parte: „Și o femeie poate fi bună, și tot așa un sclav; totuși s-ar părea că femeia este o ființă mai degrabă inferioară, iar sclavul — una cu totul nevrednică"[8]. Nuanța merită, vom vedea, să fie reținută.

A cunoscut Grecia tradiții despre puterea servilă de o parte, despre puterea feminină de altă parte? Există oare vreo legătură intre aceste două tradiții? Dacă ne oprim la primul punct, lăsind de-o parte citeva episoade pe cit de celebre, pe atit de obscure din epoca elenistică — „cetatea Soarelui" a lui Aristonikos (Eumene al III-lea) al Pergamului[9] sau anecdota transmisă despre Chios de către Nymphodoros din Siracusa[10], dosarul mitic al cetăți sclavilor *(Doulopolis* sau *doulon polis)* poate fi repede alcătuit. Expresia era — s-o mai subliniem oare? — contradictorie pentru un grec. Un personaj din *Anchises*, piesa lui Anaxandrides, autor aparținind „comediei medii", o amintește foarte clar[11]: „Nu există, prietene, vreo cetate a sclavilor". Istorici, comediografi (citați, vai, de lexicografi doar) și paremiografi ne-au transmis mențiunea unei „cetăți a sclavilor"[12], loc mitic unde e de-ajuns (Hecateu) să aduci o piatră pentru a deveni automat om liber; o cetate pe care tradiția n-o deosebește in nici un fel de o cetate a mizerabililor *(Poneropolis)*[13], sau de acea cetate unde numai un singur om, preotul, este liber[14].

Singurul interes pe care il prezintă aceste texte este referitor la localizarea pe care ele o propun pentru „cetatea sclavilor": cind in ținut barbar (Egipt, Libia, Caria, Siria, Arabia), cind in Creta. Istoricul care o localizează aici Sosicrates[15], s-a ocupat tocmai de diferiții termeni de-

semnind pe „sclavi" sau, mai exact, categoriile „intermediare între oameni liberi și sclavi" în acest ținut[16], zonă clasică a unui vocabular diferențiat. *Nici un text* nu face aluzie la vreo „cetate a sclavilor" în vreuna din regiunile Greciei unde se practica sclavajul propriu-zis, acela alimentat prin comerț[17]. Se pare deci că grecii, atunci cînd au vrut să definească o „cetate a sclavilor" n-au avut de ales decît intre exteriorizarea absolută (ținuturile barbare) și localizarea ei într-un ținut în care, tocmai, un „sclav" nu era chiar sclav pe de-a-ntregul. Într-un sens, Naupactos, fondată la mijlocul sec. V de hiloți fugari din Messenia, și celelalte cetăți create de messenieni, Messena însăși care reinvie după campania lui Epaminondas, ar putea fi adăugate cetății cretane *Doulopolis*. Tot așa, deși deveniți hiloți, messenienii n-au incetat să fie considerați greci, dorieni chiar, cu același titlu ca și lacedemonienii înșiși. Pausanias (4, 27, 11) afirmă nu numai că exilul în afara Messeniei a unora dintre ei vreme de trei secole nu-i făcuse să-și piardă dialectul dorian, ci chiar că acesta rămăsese, în epoca imperială romană, cel mai pur din Pelopones. Așa se putea legitima pentru acești „sclavi" de un tip cu adevărat particular dreptul, constant reafirmat, la existență sau la renaștere politică[18].

Care e situația în privința femeilor? Cercetarea acestui domeniu a fost înnoită de studiile lui Simon Pembroke în legătură cu tradiția „matriarhatului" la greci[19]. În secolul trecut, J. J. Bachofen și pe urmele lui Fr. Engels, împreună cu mulți alții, vedeau în „matriarhat" o etapă generală în istoria umanității. Așa-zisele supraviețuiri ale fenomenului, de exemplu regimul din Lycia așa cum îl descria Herodot (1,73) — apăreau ca martori ai unei ere apuse. S. Pembroke nu s-a mulțumit să demonstreze că mărturiile antice nu rezistă unui examen contradictoriu și că, de pildă, inscripțiile lyciene nu revelă nici măcar vreo urmă fie și de sistem ma-

trilinear, pentru a nu mai vorbi de matriarhat; el a pus în evidență funcția logică a conceptului de matriarhat ca atare. Că-i vorba de amazoane sau de lycieni, cetatea greacă, acest „club masculin", s-a imaginat în opera istoricilor și etnografilor săi prin antinomie. Herodot dă un admirabil exemplu al acestei funcții de inversiune *(reversal)* cînd definește obiceiurile Egiptului ca fiind inversul exact al celor grecești (2,35). Tot așa, statul imaginar al amazoanelor este inversul, un invers localizat, al cetății grecești. În același mod, insula celebră prin „atrocitățile" ei, Lemnos este și ea definită prin „ginecocrație"[20]. Cînd corul din *Choeforele* lui Eschil invocă, cu gîndul la Clitemnestra, pe femeia-bărbat[21], femela ucigașă a masculului[22], *thelys arsenos phoneus*, monștri umani care n-au trecut bariera între sălbăticie și civilizație, adaugă: „Unirea care leagă perechile e ticălos biruită de patima fără frîu care supune femela, la om ca și la fiară" (599—601). Cuvîntul *thelycrates* poate însemna deopotrivă, „care supune femela" și „care stă în puterea femelei", și crima care e, prima, dată drept exemplu (631—634) este cea a lemnienelor, aceste femei a căror „putere" s-a vădit în uciderea soților lor.

Tradiția ne vorbește totuși de o putere feminină exercitată onorabil, dar textele la care ne referim nu au a face cu Atena[23], ci cu Sparta, cetatea virilă prin excelență, desigur, dar și cetatea pe care Aristotel o socotea a fi amenințată de primejdia politică a ginecocrației[24]. Iar Plutarh citează o replică a soției lui Leonidas, Gorgo, cea care, după Herodot (5,51), l-ar fi împiedicat pe Cleomenes să urmeze sfaturile lui Aristagoras din Milet. Unei interlocutoare care-i spunea: „Numai voi, lacedemonienele, porunciți bărbaților", ea i-ar fi răspuns: „Fiindcă doar noi zămislim bărbați"[25]. Platon se va inspira nu de la modelul atenian, ci de la Sparta pentru a da femeilor un loc în *Republica*.

Merită poate, în aceste condiții, să vedem dacă există o tradiție asociind în vreun fel puterea feminină și puterea servilă. Această tradiție există în cel puțin trei exemplare pe care se cuvine să le studiem în paralel.

Primul se leagă de un fapt istoric notoriu: deruta armatei argiene în fața celei lacedemoniene în bătălia de la Sepeia, a cărei dată oscilează, de la un interpret la altul, între 520 și 494[26]. Herodot, care e primul nostru martor[27], citează, înaintea narării evenimentelor, un oracol delfic în versuri. Acesta prevede o situație dramatică, în care „femela va birui pe mascul și va dobîndi faimă în rîndul argienilor". Argos învinsă e golită de bărbați — „multe argiene, mai anunțase oracolul, își vor sfîșia obrajii", vor fi, adică în doliu. Sclavii sînt cei care iau treburile cetății în mînă, pînă cînd tinerii argieni vor împlini vîrsta bărbăției. Atunci „sclavii" se refugiază la Tirint, de unde vor fi pînă la urmă alungați de argieni. La Herodot, deci, cele două date: puterea feminină și puterea sclavilor — sînt deopotrivă prezente și separate. Una figurează în oracol, cealaltă în narațiunea istorică. Această separație va dispărea la succesorii lui Herodot, de bună seamă cu prețul unei alterări a datelor inițiale, dar, cum nu încercăm aici să reconstituim fapte, ci să desprindem logica mitului, această alterare are prea puțină importanță. Rămîne, oricum, faptul că la Herodot lumea argiană e o lume răsturnată: femela a biruit asupra masculului și sclavii au ajuns la putere[28].

Plutarh[29] interpretează în felul său pe Herodot, făcîndu-l să spună că, în cetatea lipsită de bărbați, „sclavii" s-au căsătorit cu cetățenele și introduce, după istoricul Socrate din Argos, un nou personaj, pe poetesa Telesilla, care le-a folosit pe argiene pentru apărarea cetății îmbrăcîndu-le în haine bărbătești, ceea ce le-a adus apoi dreptul de a înălța un monument comemorativ închinat zeului războinic

Enyalios. Plutarh povestește, mai cu seamă, în ce chip acest episod stă la originea unei sărbători practicate fără încetare la Argos, serbarea numită *Hybristika*, în amintirea îndrăznelii femeilor, și în timpul căreia bărbații și femeile își schimbă între ei veșmintele. Pausanias[30] urmează o altă versiune, afirmînd că Telesilla a folosit pe toți cei ce puteau contribui la apărare: femei, tineri, bătrîni, sclavi *(oiketai)* — pe scurt pe toți cei excluși în mod normal din cetatea combatantă.

Dar ce erau, la drept vorbind, acești sclavi? Aristotel, atunci cînd evoca și el episodul „interregnului servil"[31], se mulțumise să spună că argienii fuseseră siliți să admită /în cetate/ un număr de „perieci", fără să facă nici cea mai mică aluzie la femei. Din fericire, s-a putut dovedi[32] că pentru Aristotel, cuvîntul „perieci" desemna în general o categorie rurală dependentă comparabilă cu cea a hiloților din Laconia. În fapt, nu încape nici o îndoială că „sclavii" de care ne vorbesc textele se confundă cu acea categorie servilă care poartă la Argos numele de *gymnetai*, „cei goi", prin opoziție cu cei care poartă armamentul hoplitic. E la fel de important să semnalăm că Aristotel, atunci cînd vrea să dea un exemplu comparabil, dar situat de această dată la Atena, face aluzie nu la recrutarea sclavilor, ci la cea a hopliților din afara catalogului, adică a teților, cetățeni din clasa censitară inferioară.

O tradiție cunoscută prin intermediul unor texte mult mai tîrzii prezintă o paralelă — atît de precisă încît devine suspectă — a episodului din Argos. Ne aflăm de această dată la Cumae, în Magna Graecia, unde Aristodemos instaurează, în 505/504, tirania, ucide sau exilează pe aristocrați și le împarte averile, nevestele și fetele dîndu-le sclavilor care-și omorîseră stăpînii[33]. Mai rămînea de reglementat, după Dio-

nysios din Halicarnas, principalul nostru izvor, soarta băieților. După ce s-a gîndit întîi să-i omoare pe toți, Aristodemos, la rugămințile mamelor lor și a noilor lor soți hotărăște să-i trimită la țară, silindu-i să ducă o viață dependentă de munca agricolă sau pastorală. Lumea s-a întors pe dos: tinerii aristocrați iau locul sclavilor pe care îi slujesc[34]. Pînă aici, povestirea poate să facă obiectul unei interpretări „realiste". Urmarea e însă mai ciudată. Căci acești tineri sclavi agricoli sînt crescuți ca niște fete: plete lungi, buclate și strînse într-o plasă, rochii brodate, viață sub umbrele de soare cu nenumărate băi și parfumuri.[35] E greu să nu ne gîndim la un ritual comparabil cu *Hybristika* argiană sau cu *Oschophoria* ateniană[36]. Vine un ceas în care fiii — care au, aparent, ca la Argos, toți aceeași vîrstă — se revoltă și, cu sprijinul exilaților îl răstoarnă pe tiran[37]. Dimensiunea „ginecocratică" a episodului ne e oferită de Plutarh[38]. Xenocrite, fiica unui fugar, devine concubina lui Aristodemos. Ea este instigatoarea tinerilor împotriva tiranului, cu ajutorul unei cumetre anonime care le spune că, în această cetate, singur Aristodemos e un adevărat bărbat *(aner)*[39]. Și aici puterea servilă și puterea feminină sînt asociate, femeile asigurînd continuitatea legitimității. E însă mai greu de precizat ce anume erau aicea „sclavii". Tipul hilotic pare mai verosimil, oricum, decît cel atenian, cîtă vreme e vorba, pe cît se vede, de oameni trăind la cîmp și încercînd să acționeze în comun și în direcție politică.

Voi împrumuta un alt exemplu din celebra tradiție despre originea cetății Locroi Epizephyrioi din Italia de sud, colonie a locrienilor metropolitani — opunți sau ozoli, nu știm prea bine[40]. Această întemeiere a făcut obiectul unei aprige dispute între Aristotel — sau, și mai probabil, autorul peripatetician al monografiei despre Constituția din Locroi — și istoricul sicilian Timaios din Tauromenion, dezbatere pe care ne-o transmite Polibiu în propria sa polemică cu Tima-

ios[41]. Aristotel declarase că Locroi a fost întemeiată de oameni de toată mîna, sclavi fugari și negustori de sclavi; Timaios ripostase scriind că în vremuri străvechi „nu era un obicei al grecilor acela de a se lăsa slujiți de sclavi cumpărați cu bani"[42]. Polibiu, reluîndu-l fără îndoială pe Aristotel, povestește atunci că locrienii, aliați ai Spartei în vremea războiului messenian (primul, fără îndoială) s-au văzut împiedicați, dacă nu de un jurămînt ca în legenda despre Originile Tarentului[43], cel puțin în fapt, de a avea de-a-face cu soțiile lor, care au recurs la substituți de soți în persoana sclavilor lor. Aceste femei, împreună cu sclavii, ar fi colonizat Locroi în Italia de sud. De aici și faptul că în această colonie rangul ereditar provine, la origine, nu pe linie bărbătească, ci pe linie femeiască[44]. Unele dintre aceste fondatoare ale cetății aparțineau, într-adevăr, celor o sută de familii nobile care aveau „privilegiul" de a trimite anual cîte două fecioare să slujească în templul Atenei de la Ilion[45].

Un spirit pacific ar remarca de la bun început că nu e cu neputință — cel puțin la nivelul coerenței tradiției — să-i împăcăm pe Aristotel și pe Timaios. Într-adevăr, pare limpede că o inscripție celebră[46], bronzul de la Galaxidi (Locrida occidentală), atestă la o dată timpurie, începutul sec. V, existența hilotismului în Locrida. Acest regulament al coloniei întemeiate de locrienii din est la Naupactos prevede, într-adevăr (r. 43—45), împotriva unui magistrat care ar refuza să judece pricina unui reclamant, confiscarea bunurilor, a pămîntului împreună cu „sclavii" *(to meros meta woikiatan)*. În pofida unei glose a lui Hesychios care asimilează cuvîntul *oikietes* cu noțiunea de „sclav cumpărat"[47], ni se pare neîndoielnic faptul că trebuie mai degrabă să-l apropiem pe acest *woikiatas* locrian, al cărui destin e legat de lotul de pămînt cetățenesc, de *woikeus* cretan, adică de echivalentul unui hilot. Nimic nu ne împiedică deci să admitem că, în tra-

diţia urmată de Aristotel şi de Polibiu „sclavii" din Locroi, soţi ai stăpînelor lor, pot fi asimilaţi gymneţilor din Argos.

Rolul femeilor nu-i mai puţin semnificativ; nu că Polibiu ar fi spus, cum s-a înţeles, că la Locroi Epizephyrioi rangul nobil s-ar fi transmis exclusiv prin femei. El constată numai că *la origine* nobilimea locriană se trage dintr-un grup de femei; ele erau cetăţene şi, în parte, proveneau din marile familii nobile; soţii lor erau însă sclavi[48]. Polibiu explică prin aceeaşi reminiscenţă faptul că o anumită procesiune, prezentată ca împrumutată de la siculi, are în frunte o fată şi nu un băiat[49].

Regăsim aceeaşi legătură între cetăţene şi „sclavi" într-o legendă ale cărei forme sînt mult mai complexe, cea asupra originilor Tarentului[50].

Dacă toate izvoarele sînt, într-adevăr, de acord în a face din întemeietorii Tarentului o minoritate nedorită în patria sa de origine, Sparta, minoritate cunoscută sub numele de *Partheniai*, tradiţia e cel puţin triplă. Cea mai veche, reprezentată de un istoric contemporan cu Tucidide, Antiochos din Siracuza[51], arată că, în vremea primului război messenian, spartiaţii i-au descalificat pe aceia dintre ei care nu participaseră la luptă, care au fost condamnaţi la sclavie *(ekrithesan douloi)* şi numiţi de aici înainte hiloţi, dimpreună cu urmaşii lor, *Partheniai*. Un complot organizat de aceştia din urmă a fost descoperit de efori, ducînd la alungarea lor din cetate şi la strămutarea lor în Italia. Există în această tradiţie, în afara unui mit despre originile Tarentului, un mit despre originea „sclaviei" lacedemoniene. Primii hiloţi ar fi fost într-un fel nişte „tremurători", *tresantes*, categorie a populaţiei lacedemoniene supusă oprobriului public[52].

Strabon opune el însuşi acestei tradiţii pe cea urmată de istoricul din sec. IV Ephoros, imitat apoi şi el, direct ori indirect, în repetate rînduri[53]. Lacedemonienii în război cu messe-

nienii juraseră să nu se întoarcă la Sparta înainte de a învinge; războiul prelungindu-se la nesfîrșit, nu se mai puteau înnoi generațiile; s-a hotărît atunci ca tinerii, care nu juraseră, să se întoarcă acasă și, în măsura posibilului, să se culce *toți* cu *toate* fecioarele *(synginesthai tais parthenois hapasais hapantas)*[54]. Copiii născuți din aceste împreunări confuze, copii *care-și cunoșteau mama, dar nu tatăl*, sînt cei care au primit numele de Partheniai. În fond, aceștia s-au născut nu dintr-o căsătorie normală, ci dintr-un soi de amestec originar[55].

A treia tradiție, cea mai simplă, e analogă cu cea despre originile cetății Locroi Epizephirioi: femeile spartiate, în absența soților lor plecați la război, ar fi trăit cu sclavii; Partheniai sînt bastarzii născuți din aceste legături[56].

Alte documente se inserează mai greu în aceste trei serii. Un pasaj eliptic al lui Aristotel pare a sugera că Partheniaii erau supuși unei discriminări politice, fără ca nașterea lor să fie în cauză[57]. Pentru a complica încă și mai mult lucrurile, un fragment din opera lui Diodor publicat în 1827[58] dă o versiune compozită a răscoalei care are loc la Sparta după primul război messenian. Răsculații sînt, pe de o parte și în chip precumpănitor, așa-numiții *epeunaktai*, — adică, după o definiție a lui Hesychios, „cei care împart același pat" *(synkometai)*; ei sînt cei care pun la cale conspirația și care apoi au inițiativa de a intra în raporturi cu oracolul de la Delfi pentru fondarea unei colonii; de altă parte, Partheniai care încheie un acord cu Sparta în momentul în care complotul e descoperit. E ispititor, dar nu și dovedit, să presupunem că aceștia din urmă ar fi fiii celor dintîi[59]. Cele două grupuri sînt dealtminteri deseori confundate, cu atît mai mult cu cît Hesychios glosează cu Partheniai cuvîntul învecinat *epeunaktoi*. Teopomp explică totuși ce sînt *epeunaktai*, sau, cum îi numește el, *epeunaktoi*[60]: e vorba de hiloții care, în timpul

războiului messenian (textul nu precizează care anume), au luat locul spartiaților morți, dar nu în patul nevestelor, ci *epi tas stibadas*, în paturile de campanie adică[61]. Nu-i mai puțin esențial să constatăm că, în miturile referitoare la Sparta, un *„sclav"* putea înlocui un cetățean în funcția esențială a acestuia, funcția militară.

În diversitatea lor, aceste povestiri au totuși un element fix: în cele trei tradiții analizate, femeile sînt acelea care asigură dacă nu *puterea* propriu-zisă, măcar continuitatea populației cetățenești. *Partheniai* sînt, în ultimă instanță, fiii fecioarelor înainte de a fi fiii bărbaților. Ce variază sînt tații; dar aceste variații formează un ansamblu perfect coerent. În primul caz, ei sînt „lașii", în al doilea — tinerii, în al treilea — „sclavii" și poate, la Aristotel, cei inferiori sub aspect politic. În primul caz, ei sînt dați de-o parte de o judecată morală, în al doilea de o judecată socială, în al treilea în conformitate cu locul lor în sistemul claselor de vîrstă, în al patrulea după situarea lor în ierarhia politică. Toate aceste variații au o temă comună: tații celor numiți Partheniai sînt în cetate fără să fie pe de-a-ntregul: sînt *marginali*. Același era și cazul „sclavilor" de la Argos, același al soților femeilor care au fondat Locroi. Ierarhia normală este răsturnată.

Această răsturnare este, dealtminteri, explicit prezentă în textele narative evocînd, destul de amestecat, întemeierea Tarentului și cea a Rhegion-ului[62]. Un oracol sfătuise pe fondatorii acesteia din urmă să se așeze acolo unde un țap va fi posedat de o capră, „acolo unde masculul e posedat de femelă" — ceea ce trimite la oracolul primit de argieni[63]. Oracolul se împlinește prin prezența unui smochin sălbatic (masculin) înlănțuit de viță (feminină)[64]. Un alt mod de a descrie lumea răsturnată este să spui, cum le-a fost vestit întemeietorilor Tarentului, că noua cetate va trebui să se

ridice acolo unde va ploua din cer senin[65]. Toate aceste opoziţii se pot transforma lesne una în cealaltă.

Această lume răsturnată, care acordă un loc de frunte femeilor şi „sclavilor" într-un chip cu totul ieşit din comun, rămîne totuşi o lume care poate fi concepută. Tot aşa cum participarea hiloţilor ca atare la război (ca în cazul acelor *epeunaktoi* menţionaţi de Teopomp) nu e în nici un fel un fenomen aberant la Sparta[66] — la Atena, dimpotrivă, eliberarea însoţind în chip logic utilizarea excepţională a sclavilor[67] — iar coabitarea maritală a unui sclav cu o femeie liberă e prevăzută în legea din Cortyna: „Dacă sclavul *(dolos)* intră în casa unei femei libere şi trăieşte cu ea, copiii lor vor fi liberi, dar dacă femeia liberă merge la sclav, copiii lor vor fi sclavi"[68].

Căsătoria spartiată chiar, fără a prevedea, cel puţin în epoca clasică, asemenea căsătorii, dă măcar soţiei, ca şi soţului, posibilitatea de a avea un substitut de partener[69].

O asociere între sclavi şi femei exista, pe de altă parte, la Roma într-un context religios. Dacă la sărbătoarea Saturnaliilor, *domini* îi slujeau pe *servi*, la sărbătoarea *Matronalia*, femeile erau onorate de soţii lor şi dădeau un banchet pentru sclavii lor bărbaţi[70]. Iată o trăsătură suplimentară apropiind Roma arhaică mai degrabă de Sparta decît de Atena.

La Atena nu e de conceput ca o ateniană să ia în căsătorie un sclav. Concepţia ateniană asupra căsătoriei e dealtminteri mult mai riguroasă[71]. În afara cazului special al epicleratului, căsătoria o face pe femeie să treacă dintr-un *oikos* în altul, în vreme ce mărturii binecunoscute dovedesc că o spartiată putea ţine simultan de doi *oikoi*[72]. Comportamentele de urgenţă sînt şi ele foarte diferite. O tradiţie urcînd poate pînă la Aristotel afirmă că, în caz de lipsă de bărbaţi, atenienii autorizau pe cetăţeni să aibă copii de la o altă *cetăţeană* decît

propria lor soție[73]. Numai cetățenii, evident, erau în cauză. Nici nu putea fi vorba să se recruteze pe căi legale „înlocuitori de soți" dintre meteci sau dintre sclavi, în ciuda faptului că metecii slujeau în mod normal în armată.

Pentru a pune în evidență modul în care, în acest domeniu, modelul spartiat se opune modelului atenian, să pornim de la două povestiri paralele, ambele transmise de Herodot, ambele referindu-se la insula Lemnos, dar dintre care una e spartană și cealaltă ateniană[74].

Urmași ai argonauților și ai femeilor din Lemnos se prezintă la Sparta, explicînd că sînt minyeni (pre-pelasgi) autohtoni. Spartiații îi primesc și fac cu ei schimb de neveste, dar după aceea străinii arătîndu-se prea aroganți, hotărăsc să-i condamne la moarte. „Minyenii" sînt atunci salvați de soțiile lor, care își schimbă cu ei veșmintele; travestiți, se refugiază în munți[75]. Povestea se termină cu colonizarea insulei Thera. La Atena, dimpotrivă, pelasgii au fost alungați din cetate fiindcă le insultau pe fiicele atenienilor. Pentru a se răzbuna, ei răpesc ateniene pe care și le fac concubine. Acestea își cresc copiii în limba și obiceiurile atice. Povestea se termină cu masacrarea femeilor și copiilor[76]. Această povestire este de fapt inversul celei spartiate. La Sparta, căsătoria cu străinii ducea la colonizare; la Atena, concubinajul cu străinii duce la masacru, una dintre versiunile „atrocităților lemniene". Judecățile de valoare ale celor societăți sînt și ele simetrice și inverse.

Căsătoria ateniană se situează, cel puțin odată cu legea din 451, între două extreme, în egală măsură condamnate. Una e, bineînțeles, incestul: „Rămîne oare pură pasărea care mănîncă carne de pasăre?"[77] se întreabă personajul eschilean Danaos. Dar Tezeu al lui Euripide, e indignat, de altă parte, de argianul care, încrezîndu-se în oracolul lui Apollon, și-a dat fiicele unui mistreț și unui leu, două fiare sălbatice, lui

Tydeu şi lui Polynice, doi străini: „Cum oare! unor străinele-ai dat fecioare argiene. /.../ Tu care, subjugat de rătăcirea oracolului venit de la Phoibos, ţi-ai dat fiicele unor bărbaţi străini /.../ Mînjeşti cu un sînge impur sîngele limpede al neamului şi-ţi molipseşti casa!"[78].

Se înţelege de la sine că Atena, vechi şi primitor ţinut de adăpost — măcar pentru Neleizii din Pylos, socotiţi a se fi refugiat aici înainte de a fi colonizat Ionia[79] — trebuie să fi avut în fondul ei mitologic tradiţii apropiate de cele spartane, dar totul se întîmplă ca şi cînd, în epoca clasică, noţiunea însăşi de căsătorie cu un străin era ocultată. Fenomenul invers, căsătoria — foarte frecventă în mediile aristocratice — între un cetăţean atenian şi o străină, el este măcar în principiu, suprimat de către regimul democratic, în 451.

În fapt, izvoare — ce-i drept, tîrzii — ne transmit un mit pe care-l putem reconstitui şi care ne informează deopotrivă asupra originii democraţiei masculine şi asupra originii căsătoriei ateniene[80]. În momentul conflictului între zeiţa Atena şi Poseidon pentru protecţia asupra cetăţii lui Kekrops, regele ar fi primit, ne spune Varro[81], un oracol care-i poruncea să consulte în legătură cu alegerea divinităţii poliade pe toţi atenienii, inclusiv femeile *(mos enim tunc in eisdem locis erat ut etiam feminae publicis consultationibus interessent)*; femeile fiind cu una mai multe decît bărbaţii, a fost aleasă Atena. Bărbaţii s-au răzbunat, hotărînd că „de aci înainte atenienele nu vor mai vota, copiii nu vor mai fi cunoscuţi după numele mamei şi nimeni nu le va mai numi ateniene pe femei". Într-adevăr, în cetatea clasică nu există ateniene, ci doar soţii şi fiice de atenieni. Aceasta rămîne adevărat pînă şi în comedie, unde rolurile sînt răsturnate. În *Thesmophoriazousai*, Aristofan vorbeşte de sfatul femeilor şi de adunarea femeilor, nu de adunarea atenienelor[82]. A doua hotărîre e explicată de textele care fac tocmai

din Kekrops inventatorul căsătoriei[83]. Aceste texte lămuresc epitetul acestuia de *diphyes*, omul cu două naturi, nu ca de obicei, prin faptul că era deodată om și animal, ci fiindcă, născocind căsătoria, i-a învățat pe atenieni că fiecare om are un tată și o mamă. Înainte, cum spune Clearchos, împreunările se făceau la intimplare și nimeni nu-și putea identifica tatăl, ceea ce implică faptul că fiecare era cunoscut doar după numele mamei. Opera lui Kekrops e așadar cea a unui erou civilizator, și dealtminteri asta ne spune și scholiastul lui Aristofan: „I-a condus [pe atenieni] de la sălbăticie la civilizație". Ginecocrația evocată de textul lui Varro (femeile nu numai că votează, ci sînt și mai numeroase) corespunde deci stării naturale, amestecăturii originare. Am văzut că aceleași trăsături se regăseau și în povestirea despre Originile Tarentului. Dar această povestire nu e originală decît pentru Tarent; am văzut că la Sparta este concepută ca făcind parte din istorie și întărește unele practici sociale reale.

Rămîne însă faptul că, dacă textele pe care le-am evocat aici ne informează despre „originea" ateniană a căsătoriei și a excluderii femeilor din viața politică, aceste texte nu spun nimic despre legătura sau, dimpotrivă, despre diferențierea între soarta sclavilor şi cea a femeilor. Or, tocmai aici se opun într-o simetrie perfectă Atena de o parte, Sparta sau Locroi de cealaltă. S-a văzut că intr-o situaţie „răsturnată" cum e cea descrisă de legendele referitoare la primul război mesenian, promovarea socială a sclavilor putea fi intovărășită de o filiaţie provizoriu matrilineară. Și Atena își are, în epoca clasică, lumile ei „răsturnate": e vorba, înainte de toate, de comediile „utopice" ale lui Aristofan. În *Păsările* pupăza are o pasăre-sclavă; atenianului care se cam miră, acest sclav îi răspunde: „Măcar el [pupăza] are un sclav, cită vreme odi-

nioară era om"[84]. În *Lysistrata*, femeile ocupă Acropola[85] și tema „lumii pe dos" apare cît se poate de direct sub o formă oraculară care evocă oracolul de la Argos: „Cînd în același loc, rîndunici ghemuite în fața pupezelor fugare de la phallos se vor abține, răul lor se va preface-n bine. Toate vor fi cu susu-n jos răsturnate *(ta d'hypertera nertera)* de către Zeus care tună în ceruri"[86]. Lysistrata face totuși apel la o „arcașă scită", și în mai multe rînduri apar pe scenă și sclavi[87].

Dar piesa de rezistență pentru tema noastră rămîne, evident, *Adunarea femeilor*. Această piesă se bazează pe un dublu travesti: cel al sărbătorii Atenei Skiras, în timpul căreia femeile poartă barbă[88], cel al comediei însăși, care pune în scenă femei deghizate în bărbați care să facă să se voteze în *Ecclesia* decretul care le conferă puterea în cetate. Regimul comunist-utopic pe care îl instaurează e prezentat ca formă desăvîrșită a democrației și implică stăpînirea în comun a averilor vizibile și invizibile, inclusiv a sclavilor: nu e admisibil ca unii să aibă prea mult și alții nimic. Pămîntul va fi lucrat, bineînțeles, de sclavi, în vreme ce stăpînii vor aștepta liniștiți ora cinei[89]. Toate acestea sînt banale; mai puțin banale, fără îndoială, sînt însă implicațiile sexuale ale acestei democrații feminine și „comuniste": femeile înțeleg să-și împartă în chip echitabil îmbrățișările tinerilor[90] — ale tinerilor cetățeni, evident. Despre sclavii bărbați nu se face, în cazul dat, nici o mențiune. În schimb, se iau măsuri exprese pentru a exclude pe sclavele-femei din sfera amorurilor cetățenești. Să se descurce cu tovarășii lor de sclavie[91].

Formula lui Aristotel rămîne deci adevărată[92]: există o oarecare diferență între femei și sclavi. Utopia aristofanescă poate face din femei jumătatea superioară a cetății, tot așa cum Platon le va putea situa aproape pe același plan cu bărbații și sclavii, însă aceștia nu fac parte deloc din cetate,

și totul se petrece ca și cînd mitologia, tradiția legendară, ca și utopia, ar ține seama de acest fapt, în ultimă instanță recent[93]. Un mit explică înjosirea femeilor la Atena ca fiind unul din elementele care separă barbaria și dezordinea de ordinea civică, dar separarea între oameni liberi și sclavi nu pune nici o problemă de acest fel.

Altminteri se petrec lucrurile în societățile arhaice, între care Sparta e cea mai vestită. „Sclavia" e concepută ca avînd o origine istorică — am menționat una dintre tradițiile circulînd în legătură cu aceasta, dar mai sînt încă multe altele — și soarta femeilor apare în mai multe rînduri legată de cea a sclavilor. Și una, și cealaltă se înscriu în puncte care pot varia în interiorul acestui *continuum* care desparte libertatea de non-libertate.

Cît despre opoziția între Atena și Sparta, aceasta este la capătul prezentei cercetări, încă și mai mult accentuată.

NOTE

* Text mult modificat al unui studiu publicat mai intii in Cl. Nicolet (ed.), *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*. Paris, CNRS, 1970, p. 63–80; tradus cu adăogiri şi corectări în L. Sichirollo (ed.), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, p. 117–136.

1 „Between Slavery and Freedom", p. 249; v. şi D. Lotze, *Metaxy*,

2 Cf. P. Vidal-Naquet, *Economie et Société*, mai ales p. 127–149: „Sclavii greci erau oare o clasă?", *supra*; v. şi Cl. Mossé, *Rôle des esclaves*, studiu care mi-a fost foarte util.

3 Cf. J.–P. Vernant, *Origines*, mai ales p. 96–113.

4 L. Mumford, *Utopia*, p. 277; cf. şi M.I. Finley, *Utopianism*, p. 178–192, mai ales p. 187–189.

5 Arist., *Pol.*, I, 1269 b 12 şi urm.

6 Id., *Pol.*, VII (V), 1313 b 32 şi urm.

7 Id., *Pol.*, I, 1254 a 34 şi urm.

8 Id., *Poet.*, 1454 a 20.

9 V. Louis Robert, *Villes*, p. 264–271; J.–C. Dumont, „Aristonicos", p. 189–196; M.I. Finley, *Utopianism*, p. 183–184.

[10] Nymphodoros in Athen. VI, 265 c – 266 e; cf. P. Vidal-Naquet, „Sclavii greci...", *supra*, p. 256–257; pentru o încercare de interpretare istorică a acestei împrejurări cf. A. Fuks, „Slave War" (cu concluzii foarte îndoielnice).

[11] Anaxandrides, 2, 137, 4, Kock.

[12] Hekat., fr. 345, *F. Gr. Hist.*, Jacoby (Steph. Byz.); Cratinos, I, 76, 208 Kock (Steph. Byz.); Eupolis I, 312, 197 Kock (Hesychios); Ephoros, fr. 50 *F. Gr. Hist.*, Jacoby *(Souda)*; Mnaseas, FHG III, 149, fr. 38 *(Paroemiogr.*, App. III, 91, p. 433 Leutsch); Sosicrates, *F. Gr. Hist.*, 461, fr. 2 Jacoby (Souda); Plin., *Hist. Nat.*, 5, 44; Olympianos in Steph. Byz., *s.v. Doulōn polis;* Apostolios, 7, 37. Trimiterile la Hesychios, Stefan din Bizanț și *Souda* se află *s.v. Doulōn polis*.

[13] Plin., *Hist. Nat.*, 4, 41; Plut., *De curios.*, 520 b; această cetate mitică ar fi fost întemeiată în Tracia de către Filip al Macedoniei.

[14] Hekat., fr. 345 Jacoby.

[15] Informație reluată și de Stefan din Bizaț.

[16] Cf. fr. 4 Jacoby *(in* Athen., VI, 263 f) și P. Vidal-Naquet, *Economie et Société*, p. 128, n. 46.

[17] Mi s-ar putea aduce drept obiecție tabăra sclavilor din Chios evocată de Nymphodoros din Siracusa (cf. *supra*, n. 10) sau regatul servil din Enna, în Sicilia, în sec. II î.e.n.; dar e vorba de întemeieri ale sclavilor, nu de cetăți definite ca „servile".

[18] V. *supra*, „Reflecții asupra istoriografiei...", p. 272–273.

[19] S.G. Pembroke, „Last", „Women", „Locres". Demonstrațiile lui Pembroke nu sînt deloc afectate de dizertația lui K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals*, care le și ignoră dealtminteri.

[20] V. textele adunate de G. Dumézil, *Lemniennes*. Măcar unul dintre ele ([Apoll.], *Bibl.*, 1, 9, 17) folosește în legătură cu insula Lemnos termenul *gynaikokratoumene* (stăpînită de femei).

[21] Despre personajul Clitemnestrei ca uzurpatoare a funcțiilor masculine în tragedia greacă, cf. J.-P. Vernant, „Hestia", p. 134–139 și F.I. Zeitlin, „Misogyny".

22 Aesch., *Ag.*, 1231.
23 În legătură cu un mit atenian al originilor, cf. *infra*, p. 328.
24 *Supra*, p. 315.
25 Plut., *Lyk.*, 14–8; cf. și *Apopht. Lac.*, 227 e; *De mul. virt.*, 240 c
26 Din enorma și adesea zadarnica literatură pe această temă desprindem două articole utile, chiar dacă nu le acceptăm integral concluziile: S. Luria, „Frauenpatriotismus" și R.F. Willets, „Interregnum"; un bilanț la R. Crahay, *Littérature*, p. 172–175. Acest text, împreună cu multe alte paralele, inclusiv unele din cele ce fac obiectul prezentului articol, au fost reexaminate de prietenul meu David Asheri, „Mariage forcé". Perspectiva, realistă, adoptată de Asheri e foarte deosebită de a mea, dar dosarul strîns de el, foarte bogat, permite o reexaminare a problemei. Pot trimite, de asemenea, la articolul lui R. Van Compernolle, „Doulocratie", care exprimă unele dezacorduri cu prezenta lucrare a cărei intenție și metodă îi scapă.
27 Hdt., 6, 77 și 83.
28 E bine să reținem faptul că fraza *he theleia ton arsena nikesasa* reprezintă o idee proverbială despre lumea pe dos (*topsy turvy conditions* — R.F. Willetts, „Interregnum", p. 502).
29 Plut., *De mul. virt.*, 245 c și urm.
30 Paus., 2, 20, 8–9.
31 Arist., Pol., VII (V), 1302 b 33–1303 a 14.
32 R.F. Willetts, „Interregnum", p. 496.
33 Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 7, 8.
34 *Ibid.*, 7, 9, 2–3.
35 *Ibid.*, 7, 9, 3–5.
36 V. *supra*, „Vînătorul negru", p. 190.
37 Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 7, 8.
38 Plut., *De mul. virt.*, 261 e — 262 d.
39 *Ibid.*, 262 b.
40 V. discuția la L. Lerat, *Locriens*, II, p. 22–25; Lerat înclină în favoarea locrienilor occidentali.

[41] Polyb., 12, 5–11; textul lui Timaios e reluat (fr. 12) în *corpus*-ul lui Jacoby. O povestire analogă cu cea reținută de Polibiu, adică cea a lui Aristotel, e transmisă de scholiastul unui autor din sec. I e.n.: *Schol. ad Dionys. Perieg.* (GGM II, 495, 30 Müller); v. F.W. Walbank, *Commentary*, II, *ad loc.*, și mai ales Pembroke, „Locres" care studiază în profunzime aceste texte; în aceeași direcție, Ch. Sourvinou-Inwood, „Votum", p. 188–194. Lungul studiu al lui R. Van Compernolle, „Tradizioni", cîntărește tradiția lui Aristotel și Polibiu după regulile istoriei pozitive pentru a-i refuza orice valoare; această cercetare nu se întîlnește cu a noastră.

[42] Aproape același text la Athen., VI, 264 c, 272 a = fr. 11 Jacoby.

[43] Cf. *supra*, p. 323–324.

[44] Polyb., 12, 5, 6

[45] V. *supra*, „Sclavele nemuritoare ale Atenei Ilias".

[46] R. Meiggs și D. Lewis, *Selection*, nr. 20; bibliografia omite importantul comentariu din *Inscriptions juridiques grecques*, I, XI, p. 180–192. V. și L. Lerat, *Locriens*, p. 29–31 și 141–142, ale cărui concluzii le urmez îndeaproape.

[47] Hesych., s.v. *oikiclēs: ōnētos doulos*.

[48] Acest element e definitiv stabilit de Pembroke, „Locres". Același autor dovedește că nu se poate aduce nici un argument în favoarea descendenței matriliniare la Locroi pornind de la epigrama *Anth. Pal.*, 6, 265 (2801–02 Gow–Page). Nici L. Lerat nu a găsit nici o urmă de filiație matriliniară la locrienii din Grecia.

[49] Polyb., 12, 5, 10–11.

[50] Izvoare și bibliografie la P. Wuilleumier, *Tarente*, p. 39–47; J. Bérard, *Colonisation*, p. 162–175; S. Pembroke, „Locres", consacră o bună parte a articolului căruia îi datorez atîta acestei tradiții; v. acum M. Corsano, „Sparte et Tarente".

[51] Antiochos citat de Strabon, 6, 3, 2, p. 278-279 = fr. 13 Jacoby.

[52] Hdt., 7, 231; Plut., *Agesil.*, 30; *Lyk.*, 21, 2. V. N. Loraux, „Belle Mort", p. 105–120.

[53] Ephoros, citat de Strabon, 6, 3, 3, p. 279—280 = fr. 216 Jacoby. Imitatorii direcți sau indirecți ai lui Strabon sînt numeroși: *cf.* mai ales Polyb., 12, 6, b 5; 6, b, 9; Dion Hal., *Ant Rom*, 19, 2—4; Justin., 3, 4, 3—11.

[54] Expresii analoge la Justin: *promiscuos omnium feminarum concubitus*, și la Dionysios din Halicarnas: *ek touton ginontai ton adiakriton epimixion paides*. Cf. și Servius, *Comm. ad Aen.*, 3, 551 *sine ullo discrimine nuptiarum;* tații sînt însă de această dată sclavi.

[55] Cu privire la aceste practici relatate de Herodot, v. M. Rossellini și S. Saïd, „Usages".

[56] [Acron] și Porphyrion, *Schol. ad Hor.*, *Od.*, 2, 6, 12; Serv., *Comm. ad Aen.*, 3, 551; *ad Eclog.*, 10, 57; Herakleid. Lembos, *Pol.*, 26 (in FHG II, p. 220 Mueller) = 43 Arist., fr. 611, 57 Rose.

[57] Arist., *Pol.*, VII (V), 1306 b 28 (Ross). Aristotel insistă asupra primejdiilor la care sînt supuse oligarhiile „atunci cînd mulțimea o compusă din oameni care se fălesc a fi egali ca valoare [superiorilor lor]; așa în Lacedemona cei numiți Partheniai și care se trăgeau din cei Asemenea *(ek ton homoion)*: lacedemonienii i-au prins complotînd și i-au trimis să întemeieze Tarentul". Sensul expresiei *ek ton homoion* e obscur; ea poate însemna și „care făceau parte dintre cei Asemenea", dar atunci pasajul și-ar pierde semnificația. Așa cum îl traducem, acesta ni se pare compatibil, la rigoare, cu povestirea lui Ephoros și chiar cu cea a lui Antiochos.

[58] Diod., 8, 21; un alt text al lui Diodor (15, 66) urmează aproximativ versiunea lui Eforos. Textul lui Justin, 3, 5, paralel cu Diod., 8, 21, se referă în chip explicit la al doilea război mesenian.

[59] În genere interpreții acestui text al lui Diodor îi confundă; meritul distincției aparține lui S. Pembroke, „Locres".

[60] Athen., 271 cd = Theopomp., fr. 171 Jacoby.

[61] Demonstrație la Pembroke, „Locres".

[62] V. G. Vallet, *Rhegium*, p. 68—77; J. Ducat, „Récits"; N. Valenza Mele, „Hera", mai ales p. 512—517, reluînd și precizînd concluziile formulate în prezentul studiu; în același spirit, D. Musti, „Locri".

[63] Herakleid. Lembos, *Pol.*, 25 (FHG II, p. 220 Mueller); Diod., 8, 23, 2 (citat de mine); Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 19, 2.

[64] Smochinul-țap se regăsește la Tarent, dar acolo doar își cufundă crengile în mare: Diod., 8, 21 c; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 19, 1.

[65] Paus, 10, 10, 3; „cerul senin" este Aithra, soția lui Phalantos, întemeietorul Tarentului, care plînge căutîndu-și soțul de păduchi.

[66] Cf. Hdt., 9, 29; Thuc., 4, 80 etc.

[67] Aristoph., *Rom.*, 694—695 cu Schol.; Lycurg., *C. Leon.*, 41; cf. L. Robert, Etudes, p. 118—126; Y. Garlan, „Esclaves grecs", 1 și 2; K.W. Welwei, *Unfreie.*

[68] *Inscr. Cret.*, IV, nr. 72, col. VI, 56, col. VII, 1 și urm. Verbul *opyien*, care la comicii atici înseamnă ceva de genul „a se împreuna", este la Gortyna termenul tehnic pentru uniunea conjugală. Statutul exact al unui *dòlos* a făcut să curgă multă cerneală, căci legile de la Gortyna menționează și un alt fel de sclav, *woikeus*, în legătură cu care nimeni nu se îndoiește că ar fi identic cu hilotul spartan. H. van Effenterre, *Crète*, p. 29, conchide că *dòlos* desemnează aspectul juridic și *woikeus* aspectul social al aceluiași personaj. M. I. Finley, „The Servile Statuses", p. 168—172, dezvoltă o argumentare a lui Lipsius ajungînd la concluzia că ambele personaje sînt identice. Ultimul editor al legilor, R.F. Willetts, e mai rezervat: „cuvîntul *dòlos* e uneori sinonim cu *woikeus* și alteori denotă un sclav cumpărat" (*chattel slave*, p. 14). E adevărat, de exemplu, că un *dòlos* poate fi cumpărat în agora (cf. col. VII, 10). Concluzia mea personală e că la data la care se redactează legile din Gortyna, realitatea socială se modificase (mai ales prin introducerea sclavajului-marfă) fără ca vocabularul să se fi adaptat în chip uniform.

[69] Xen., *Rep. Lac.*, 1, 7—8.

[70] Macrob., 1, 12, 17; Ioan. Lyd., *Mens.*, 3, 22; Iusin., 43, 1 (*Saturnalia*); Macrob., 1, 12, 7; 23, 24; Ioan. Lyd., *Mens.*, 3, 22 (*Matronalia*)è cf. G. Dumézil, *Religion romaine*, p. 588.

[71] V. J.-P. Vernant, „Mariage".

[72] Xen., *Rep. Lac.*, 1, 7—8; Plut., *Lyc.*, 15.

[73] Diog. Laert., 2, 26; Athen., XIII, 556 a–b citind tratatul *Peri eugeneias* atribuit lui Aristotel; Aul. Gell., N.A., 15, 20, 6, 18–21; cf. J. Pepin în Aristote, *Fragments et témoignages*, Paris 1968, p. 123–125; despre autenticitatea „decretului" cf. A.W. Harrison, *Law*, I, p. 17. Spre deosebire de Diogene Laerțiu, Athenaios și Aulus Gellius vorbesc de o a doua căsătorie. D. Asheri („Mariage forcé") nu are dreptate să adauge acestui dosar un pasaj din al doilea discurs despre sclavie al lui Dio Chrysostomul (15, 3). După acest text retoric, într-o perioadă de *oligantropie*, unele ateniene ar fi avut copii ai căror tați erau străini de cetate. Numai că acești copii nu devin cetățeni.

[74] Hdt., 4, 145 (Sparta) și VI, 137 (Atena).

[75] G. Dumézil (*Lemniennes*, p. 51–53) vede în acest mit originea unui ritual spartiat cu procesiune și travesti; cf. și S. Pembroke, „Locres", p. 1266.

[76] G. Dumézil, *ibid.*, p. 11–12, vede în acest mit suportul unui rit de separare și inițiere Interpretarea pe care o schițez aici nu se vrea în nici un fel exclusivă; intenția mea e doar să subliniez de ce această povestire este ateniană.

[77] Aesch., *Suppl.*, 226

[78] Eur., *Suppl.*, 135 și urm.

[79] V. analiza acestor legende la M. Sakellariou, *Migration grecque.*

[80] Meritul acestei reconstituiri îi aparține în esență lui S. Pembroke, „Women", p. 26–27 și 29–32.

[81] Varro ap. Augustin, *Civ. Dei*, 18, 9.

[82] Aristoph., *Thesm.*, 335–336; 372–373; cf. N. Loraux, „Le nom athénien", în *Les enfants d'Athena*.

[83] Clearch., in Athen., 13, 555 d (= FHG II, p. 319, fr. 49 Mueller); Justin., 2, 6; Charax, fr. 38 Jacoby; Ioan Antioch., FHG IV, p. 547, fr. 13 Mueller; Nonnos, *Dionys.*, 41, 383; *Schol.* ad Aristoph., *Plout.*, 773.

[84] Aristoph., *Av.*, 70 și urm.

[85] id., *Lysist.*, 345 și urm.

[86] *ibid.*, 770—773; cf. R. F. Willetts, „Interregnum", p. 496.

[87] *ibid.*, 18, 181, 241. — Arcaşii sciţi (bărbaţi, evident) erau, la Atena sclavi publici însărcinaţi cu poliţia oraşului *(n. tr.)* — V. şi H. Kenner, *Verkehrter Welt*, p. 69—82 şi J.-C. Carrière, *Carnaval*, p. 85—, 91 despre „lumea pe dos" din comedii.

[88] Aristoph., *Eccles.*, 18, 25, 38; în legătură cu travestiurile feminin-masculin şi invers cu prilejul sărbătorii Atenei Skiras v. *supra*, „Vînătorul negru", p. 189

[89] Aristoph., *Eccles* 593, 602, 631, 651—653; cf. şi *Plout.*, 510.

[90] *Eccles.*, 944—945.

[91] *ibid.*, 725—727.

[92] Cf. *supra*, p. 316

[93] La ce dată? Nu putem şti: e vorba de un proces care nu se încheie decît odată cu legea lui Pericle din 451. Dacă ar trebui să luăm drept bune toate legile lui Solon citate de Plutarh, am putea nota contrastul implicit între cele două texte din *Viaţa lui Solon* (21, 4 şi 1, 6) dispoziţiile „legii cu privire la testament" care descalifică pe testatorul aflat sub influenţa unei femei, *gynaiki peithomenos*, şi cea care interzice sclavilor să se ungă cu ulei pentru a practica gimnastica şi să practice pederastia — cu tineri cetăţeni, evident. Plurtarh aminteşte încă de două ori această lege *(Symps*, 152 d; *De Amore*, 75 b). Există şi o paralelă epigrafică: în inscripţia numită „a misterelor din Andania" (Syll.³, 736, r. 109 = Sokolowski, *Lois sacrées*, nr. 65) citim *doulos de metheis aleiphestho*, „niciun sclav să nu se ungă cu ulei". Referirile lui Plutarh nu au valoare ca „legi ale lui Solon", dar reprezintă o bună ilustrare a textului lui Aristotel citat mai sus. E drept că, în *Dialogul despre dragoste*, ni se spune îndată după pasajul citat că Solon nu a interzis raporturile sexuale între sclavi şi femeile (libere), dar această afirmaţie negativă, dacă pot spune astfel, nu are nici un interes în ce ne priveşte, deoarece contextul arată limpede că nu e vorba, nici pentru Plutarh însuşi, decît de o deducţie a personajului dialogului, nu de o tradiţie considerată a fi veche.

5. STUDIU DE AMBIGUITATE: MEŞTEŞUGARII ÎN CETATEA LUI PLATON[*]

Problema pe care o tratează această lucrare, cea a statutului meşteşugurilor in ultima construcţie politică a lui Platon, *Legile*, nu pare să ţină, la prima vedere, de categoria ambiguităţii. Textul din cartea a VIII-a apare cît se poate de clar şi de categoric. Îl putem traduce astfel[1]: „Iată acum după ce principiu trebuie să reglementăm ceea ce, pe de altă parte, se referă la meşteri [la demiurgi]. În primul rînd, niciunul dintre cei de baştină [adică nici un cetăţean al cetăţii *Legilor*] să nu-şi consacre efortul muncilor meşteşugăreşti [demiurgico], şi nici vreun sclav al vreunuia dintre cei de baştină să n-o facă". Platon justifică imediat această normă, explicînd că nu se pot practica două meserii deodată. A fi cetăţean e o meserie, constînd în cultivarea virtuţii: *he tes aretes epimeleia*[2]; e o meserie excluzînd oricare alta. Din această pricină, legea lui Platon e dublă, referindu-se şi la cetăţeni şi la meşteşugari. Cetăţenii nu pot fi în nici un caz meşteşugari. Cei care ar încălca această lege s-ar face pasibili de ultragiul public, *oneidos*, sau de privarea de drepturi cetăţeneşti, *atimia*, adică de cele mai grave sancţiuni morale de care dis-

pune cetatea. Cît despre meşteşugari, aceştia nu pot exercita simultan două meserii, nici direct, nici indirect, sub ameninţarea cu amenda sau expulzarea. Altfel spus, un fierar nu poate fi în acelaşi timp şi dulgher, dar nici nu poate să fie antreprenor de dulgherie, să facă să lucreze dulgheri în beneficiul său[3].

Textul nu are nimic surprinzător. Pe bună dreptate, A. Diès trimite pe cititorii ediţiei sale din *Legile*[4] la două pasaje paralele din *Republica*. Acolo, în cartea a II-a, Platon instituie principiul a ceea ce s-a numit diviziunea muncii, a ceea ce, personal, aş numi mai degrabă diviziunea meşteşugurilor[5]: „Cultivatorul nu-şi va face singur, de bună seamă, plugul, dacă acesta trebuie să fie bine făcut, nici săpăliga, şi nici celelalte unelte agricole; nici zidarul nu-şi va face singur uneltele: îi trebuie şi lui într-adevăr, destul de multe; nici ţesătorul şi nici şelarul"[6]. În cartea a III-a, filosoful revine asupra principiului meseriei unice, subliniind încă o dată regula de bază a calităţii: „Nu rezultă oare din ceea ce am spus mai înainte că fiecare poate practica cum se cuvine o meserie, dar numai una, şi că, vrînd să ne îndeletnicim cu mai multe, nu izbutim în nici una din ele, cel puţin cît să ne aducă faimă?"[7] Decurge de aici faptul că, în *Republica* lui Platon, spre deosebire de ce se întîmplă în Republica ateniană în anii săi de glorie, „şelarul va fi şelar şi nu cîrmaci pe deasupra şelăritului, agricultorul — agricultor şi nu judecător peste munca lui, şi războinicul va fi războinic, nu şi mînuitor de bani, dincolo de activitatea lui militară, şi tot aşa în ce-i priveşte pe toţi"[8].

Printre personajele care se înfruntă în dialogurile lui Platon, există unul anume, Protagoras, care susţinuse cu vigoare teza contrarie. Somat să explice în virtutea cărui principiu, într-o cetate ca Atena, părerea unui dulgher, a unui fierar, a unui armator contează în domeniul politic,

fără să intervină nimeni pentru a le reproşa lipsa lor de calificare[9], Protagoras răspunde întemeindu-se pe celebrul mit pe care îl dezvoltă în dialogul ce-i poartă numele: fiecare dintre noi a primit, pe deasupra oricărei *techne* care îi e proprie — şi nu există, într-adevăr, decît cîte una pentru fiecare individ— — şi o parcelă din *techne politike*, din *meşteşugul politic* pe care Zeus l-a dăruit muritorilor[10]. Pentru a-l cita pe G. Cambiano: „Numai o tehnică diferită de cea a meşteşugarilor poate garanta coexistenţa ordonată care face posibilă şi utilizarea socială a tehnicilor, cu toate avantajele pe care aceasta le implică. Aceasta e tehnica politică. Aceasta e teza centrală a mitului istorisit de Protagoras"[11]; la care trebuie să adăugăm, bineînţeles, că teoria dezvoltată de Protagoras este cea care întemeiază democraţia — adică tocmai ce respinge Platon.

Cetatea democratică posedă, într-adevăr, în opinia personajului Protagoras al lui Platon, un aparat educativ de care beneficiază toţi[12]. Un om educat, fie el şi bandit, apare, în faţa unui sălbatic, ca un meşter *(demiourgos)* al dreptăţii[13]. Să punem o clipă în paranteză această folosire echivocă a termenului desemnînd pe meşteşugar. Ne vom întoarce la ea. Împotriva lui Protagoras, oricine ştie care e soluţia platonică. Pentru ca în cetate fiecare să-şi vadă de treburile lui, se cuvine ca activităţile să fie separate. În *Republica*, meşteşugarii şi agricultorii[14] formează casta a treia sau, dacă vrem să vorbim în termeni dumezilieni, reprezintă funcţia a treia în cetatea ideală, în vreme ce războinicii ţin de cea de-a doua şi filosofii de prima. Să ajungem acum la *Timaios* şi la *Critias*, la preambulul primului dialog şi la textul celui de-al doilea, în care Platon a înţeles să pună în mişcare şi să insereze în istorie cetatea *Republicii*[15], cu varianta semnifica-

tivă, însă, că zeii înlocuiesc aici, la cîrma cetății, puterea filosofilor. Platon reafirmă deîndată principiul calificării unice[16], și constatăm fără nici o surprindere că în Atena primitivă și mitică din *Critias*, acropola, dominată de sanctuarul Atenei și al lui Hefaistos, e ocupată doar de grupul războinicilor[17]. Cît despre cultivatori și meșteșugari, aceștia trebuie să se mulțumească cu periferia.

Dacă mă îndrept acum spre ceea ce se obișnuiește a se numi literatura subiectului, nu aflu mult mai mult. În marea monografie de sociologie quasi-istorică pe care a consacrat-o *Legilor*, G.E.R. Morrow se mulțumește cu un scurt capitol în care parafrazează textul care ne-a slujit drept punct de pornire și compară tratamentul meșteșugarilor cu acela, mult mai sever, al negustorilor. Într-o carte — consacrată altminteri lui Platon și Tehnicilor — G. Cambiano nu merge mult mai departe cînd e vorba de cetatea *Legilor*; el se mulțumește să noteze că în acest dialog „meșteșugarul continuă să fie mai prețuit decît negustorul și decît sclavul, dar nu are nici un drept cetățenesc și nu exercită nici o putere în sinul cetății"[18]. Adăugind, în termenii din *Protagoras*, că arta politică, *techne politike*, concentrată, în *Republica*, doar la deținătorii cunoașterii, este acum repartizată tuturor cetățenilor, adică tuturor proprietarilor funciari[19]. În fine, M. Piérart, care, pe urmele atîtor altora, a stăruit în a compara „teoria și realitatea" în cetatea *Legilor*, a consacrat textului nostru un scurt capitol menit mai cu seamă să confrunte pe meșterii lui Platon cu cei, prea puțin cunoscuți, de la Gortyna[20]. Toate acestea sînt foarte judicioase, dar nu ne dezvăluie prea mult din ultima reflexiune platonică asupra locului meșteșugarilor în cetate.

Există, desigur, o întrebare pe care toți comentatorii lui Platon au fost obligați să o pună. Este brutal contrastul între statutul social al meșteșugarilor și statutul metaforic

al meșteșugului în opera lui Platon. De cîte ori acesta vrea să se refere la o activitate corect definită în însuși obiectul ei, el se referă la activitatea meșteșugărească, fie direct, fie indirect[21].

La un nivel depășind pe cel al metaforei, țesătorul e definit, în chip explicit, de Platon ca paradigmă a omului politic, ca deținător, adică, al științei guvernării[22], și aceasta după ce Platon a recuzat o paradigmă „naturală", cea a păstorului. În *Legile*, dealtminteri, filosoful explică foarte ferm că politica ține de *techne* și nu de natură *(physis)*[23]. Aceasta nu-l împiedică deloc să opună, tot în bloc, pe rege-ansamblului profesioniștilor în artă, inclusiv țesătorului: „Toate meșteșugurile care fabrică *(demiourgousi)* în cetate un instrument mai mic sau mai mare trebuie situate în categoria auxiliară. Fără ele, într-adevăr, nu ar exista niciodată nici *polis*, nici politică, dar, pe de altă parte, nu trebuie să le atribuim nici o componentă a meșteșugului regal"[24]. Paradoxală utilizare a țesătorului ca paradigmă a regelui, cîtă vreme țesutul este, în antropologia greacă, o activitate prin esența ei feminină[25] și una din paralelele cele mai apropiate ale textului lui Platon este celebrul discurs în care Lisistrata explică în ce chip arta politică și arta de a țese o mantie pentru *demos* sînt unul și același lucru[26].

Voi reveni asupra altui meșteșugar care a provocat și el reflecții — demiurgul din *Timaios*. Și totuși, în pofida valorii și interesului a numeroase studii generale sau de amănunt, Platon pare și el a se înscrie la loc de cinste în marele curent al gîndirii grecești care refuză activității demiurgice orice atestare de noblețe. Nu s-a putut oare spune, cu Edgar Zilsel, că antichitatea, în pofida lui Phidias, a lui Apelles și a lui Zeuxis, ținea „limba, și nu mîna, drept inspirată de zei", *nur die Zunge, nicht die Hand als göttlich inspiriert*[27]?

Această regulă nu e oare, măcar în parte, rodul unei iluzii optice? O carte recentă[28] a redescoperit o categorie mentală

aproape uitată, deși traversează cultura greacă de la un capăt la celălalt al istoriei acesteia, ceea ce s-a putut numi „șiretlicul inteligenței", *metis*. Gestul expert al meșteșugarului, olar sau țesător, se înscrie în *metis* cu același titlu cu abilitatea aproape animală a vînătorului, a pîndarului, a pescarului, a tînărului oștean participînd la o ambuscadă. Platon își are locul său în această istorie a categoriei de *metis*; autorii amintesc, de exemplu, că Eros din *Banchetul* se inscrie — ca atîția alții intermediari care jalonează spațiul dintre aparență și idee — între nepoții zeiței înghițite de Zeus[29]. Dar, cînd e vorba de îndelunga ocultare a iscusinței, cînd încearcă să înțeleagă de ce „în discursul savant despre greci pe care-l țin aceia care se proclamau urmașii lor s-a prelungit atîta timp tăcerea în jurul inteligenței iscusite", tot Platon ajunge să fie răspunzător, dacă e adevărat că „Adevărul platonic, exilînd în umbră o întreagă sferă a inteligenței cu propriile-i modalități de înțelegere, nu a încetat să bîntuie gîndirea metafizică a Occidentului"[30].

Și totuși, privite mai îndeaproape, textele platonice — despre care nu se va spune niciodată îndeajuns că, în imensa lor majoritate, descriu nu universul formelor, ci universul nostru — chiar textele despre meșteșuguri ar fi trebuit să stîrnească, în ciuda aparentei lor limpezimi, ceva mai multe neliniști. Neliniștea ar fi trebuit să pornească — în cîteva cazuri, rare, a și pornit[31] — de la cele două cuvinte-cheie, *techne* și *demiourgos*.

Cuvîntul *techne* este desigur unul din cele mai echivoce și mai scînteietoare din vocabularul platonic. Platon e conștient de aceasta el însuși atunci cînd, în *Cratylos*, se preface a-l interpreta prin *hexis nou*, faptul că rațiunea e înnăscută în noi[32], ceea ce reprezintă un mod de interpretare prin înălțarea conceptului. Aceasta nu-l împiedică însă să treacă, „în punctul culminant al acestui discurs", de la *techne* la

mechane, de la artă la artificiu[33], adică la nivelul cel mai de jos al noţiunii de *metis*. Cum bine nota G. Cambiano, „în perspectiva platonică, *episteme*, *dynamis* şi *techne* formează un sistem de concepte care se coroborează şi se precizează unul pe celălalt"[34]. *Republica*, de exemplu, asociază în același ansamblu, dominat de matematici, și artele, și operațiile intelectuale, şi ştiinţele *(technai*, *dianoiai* și *epistemai)*, inscriind în rindul artelor acea *techne polemike*[35], arta războiului, a cărei existenţă însăşi e semnul unei cotituri în desfăşurarea dialogului. Tocmai fiindcă războiul e o meserie, Platon separă pe cei ce o exercită, și care vor fi păzitorii *Republicii*, de cei care practică celelalte meserii, tocmai acele meserii care vor fi interzise cetățenilor din *Legi*.[36]

Cuvîntul *demiourgos* are o istorie complexă în limba greacă; la capătul unei evoluții pe care o putem urmări începînd cu Homer, el desemnează pe de-o parte pe magistrații supremi din unele cetăți — adesea, dar nu totdeauna doriene — și, pe de-altă parte, mulțimea meșteșugarilor[37]. Faptul că un profesionist al gramaticii, ca Hesychios[38], notează ca pe o curiozitate cele două sensuri ale unui cuvînt care, etimologic, înseamnă „cel ce se îndeletnicește cu *demia*, cu cele privind *demos*-ul"[39] prezintă în sine prea puțin interes pentru ce ne preocupă aici. E mult mai remarcabilă constatarea că Gorgias și, pe urmele lui, Aristotel joacă pe ambele sensuri ale cuvîntului: există fabricanți de ghiulele, și există, la Larissa, „demiurgi" care sînt fabricanți de cetățeni[40]. În secolele V și IV exista deci conștiința lingvistică a acestei ambiguități — și, în fapt, demiurgul platonic este, de bună seamă, tehnicianul, meșteșugarul propriu-zis — rapsod, pictor sau sculptor[41] — personaje care au în comun, toate, o practică legată de lumea materiei; dar e și creatorul din *Timaios*, și legislatorul din *Cratylos* și din *Legi*. „Să fie logic cu sine însuși, iată, cred, la ce trebuie să ajungă în orice chip

pînă și meșterul cel mai de rînd care ar pretinde cît de cît vreo considerație".[42]

Or, folosirea acestui cuvînt în textul *Legilor*, de la care am pornit, e cu atît mai izbitoare cu cît Platon mai dispunea de un cuvînt pentru a-i desemna pe meșteșugari în sensul strict al termenului: adjectivul *banausos* (și substantivul *banausia)*, a cărui valoare peiorativă e foarte activă[43]; Platon folosește acest cuvînt, împreună cu *demiourgia*, într-un pasaj din *Republica* unde arată că filosofia e rîvnită de mulți care-i sînt străini fiindcă trupurile lor au fost deformate de practica artelor și meșteșugurilor *(hypo de ton technon te kai demiourgion)* și sufletele le-au fost mutilate și degradate de profesiunile artizanale *(synkelasmenoi te kai apotethrymmenoi dia tas banausias)*[44]. *Demiurgia* vatămă trupurile, dar sufletul însuși e atins cînd ești un *banausos*. Diferența merită poate să fie subliniată, constatînd că utilizarea cuvîntului *demiourgos* de către Platon nu e cu totul inocentă.

E timpul însă să-i instalăm pe demiurgi pe pămîntul cetății magneților, în Creta. Imposibil totuși să abordăm problema direct. Trebuie mai întîi, fiindcă este indispensabil demonstrației noastre, să reamintim cum îi instalează Platon în spațiul cetății din *Legile* pe cetățeni, adică pe proprietarii, sau, mai exact spus, pe cei cărora le sînt atribuite *(geomoroi)* cele 5040 de loturi în care e împărțit teritoriul cetățenesc, un om și un lot făcînd pereche[45]. În centrul ținutului, orașul și, în continuarea acestuia, cîmpia *(chora)* sînt împărțite în douăsprezece secțiuni *(mere)*, cărora li se adaugă o a treisprezecea rezervată zeilor: Hestia, Zeus și Atena care ocupă acropola din centru[46]. Fiecare secțiune este atribuită deopotrivă unui zeu și unei a douăsprezecea părți din populație, care se va numi *trib*, (nu fără efortul de a ține seama de calitățile diferite ale pămînturilor), fiecare lot individual fiind

la rîndu-i împărțit în două. Problema e, într-adevăr, de a grupa pămînturile cultivate în două zone concentrice, una în jurul orașului și cealaltă pînă la frontiera teritoriului. „Și fiecăruia, spune Platon, i se vor atribui două locuințe, una aproape de centru și cealaltă la extremitatea teritoriului"[47]. Loturile de pămînt se vor învecina, de-o parte cu habitatul urban, de altă parte cu cel rustic situat la hotarul ținutului. Așa va fi anulată, pe cît e cu putință, separarea orașului de sat, așa va fi asigurată, în chip radical, unitatea cetății, *asty* și *chora* deopotrivă[48].

E vorba pînă aici de cetățeni, și cetatea magneților nu e locuită doar de cetățeni și de cei depinzînd de aceștia, femei, copii și sclavi. Să revenim acum la cartea a VIII-a și la indicațiile pe care le dă Platon, după ce tratase repartizarea „în mod cretan" a produselor pămîntului între toți cei ce au a trăi de pe urma acestora, cetățeni, familiile lor și sclavii, meșteșugarii și în genere străinii, fie ei rezidenți (meteci) sau în trecere. Pentru acești străini și numai pentru ei se instituise, obligatoriu, o piață[49].

Platon ajunge apoi la problema habitatului. „După aceasta avem a vorbi de reședințele separate ce trebuie rînduite pentru aceștia [adică pentru populație]"[50]. Cuvîntul „aceștia" nu se referă, desigur, doar la cetățeni[51]. Nu doar despre ei, ba chiar dimpotrivă, a fost vorba în frazele precedente, ci de ansamblul populației. A admite că Platon se ocupă aici doar de locuințele cetățenilor înseamnă a admite că Platon însuși ar fi uitat că a tratat această problemă, în ce avea ea esențial, încă în cartea I-a. Asta susține G.R. Morrow: „Se află aici o neclaritate sugerînd că aceste detalii nu erau integral prelucrate în mintea lui Platon"[52]. Nimic însă în acest text nu ne obligă să-l acuzăm pe Platon de senilitate. Ce spune, într-adevăr, urmarea expunerii? Că trebuie să existe douăsprezece sate *(komai)*[53] în centrul fiecăruia din

cele douăsprezece districte (în care fusese împărțit teritoriul)[54], la jumătate de drum, așadar, între lotul vecin cu orașul și cel vecin cu hotarul pe care le are fiecare cetățean.

În fiecare sat, în conformitate cu principiul instituit în cetate, se rezervă întîi zona sacră și publică, cea a templelor și pentru agora, ceea ce permite organizarea cultului consacrat divinităților principale — Hestia, Zeus și Atena —, a divinităților proprii magneților, a divinității patronînd fiecare district din teritoriu, adică fiecare trib[55]. În jurul templelor, case grupate în înălțime formează fortificația destinată garnizoanei[56]. Oștenii de gardă sînt singurii cetățeni care rezidă (putem admite că temporar) în sate. Platon precizează într-adevăr că întregul teritoriu va fi înzestrat[57] prin divizarea totalității meșteșugarilor în treisprezece secțiuni *(mere)*, dintre care una va locui în oraș, împărțită între cele douăsprezece secțiuni cetățenești[58] și fără să locuiască în centrul urban propriu-zis, ci în exterior, într-o suburbie circulară[59]. Celelalte douăsprezece secțiuni vor rezida în fiecare sat, unde vor fi instalați „acei meșteri anume care sînt de folos agricultorilor"[60]. Rezultă deci că populația permanentă a satelor situate în centrul fiecărui district e formată din meșteșugari. Dacă pornim din centru spre periferie vom avea deci, succesiv: 1) centrul politico-religios, mai degrabă religios decît politic, zona rezervată zeilor suverani; 2) orașul propriu-zis, împărțit în douăsprezece cartiere corespunzînd celor douăsprezece triburi; 3) periferia urbană, divizată și ea în douăsprezece secțiuni și locuită de una din cele treisprezece secțiuni ale populației demiurgice[61]; 4) un prim lot de pămînturi împărțite între cei cinci mii patruzeci de cetățeni și corespunzînd locuințelor lor urbane; 5) distribuite în coroană în centrul teritoriului, douăsprezece sate ocupate de zei și de soldați-cetățeni, dar locuite de meșteșugari, care pot astfel să fie utili cultivatorilor, fie atunci cînd locuiesc în reședința ur-

bană, fie cînd se află în cea din zona de graniță; 6) o zonă de graniță formînd coroana exterioară și unde fiecare cetățean va avea un lot și o casă de țară[62].

Meșteșugarii, categorie prin excelență mobilă, sînt deci fixați. Ca la Atena, unde metecii „locuiesc în deme" dar nu sînt demoți. Că Platon a vrut astfel să insiste asupra dependenței acestui grup social nu încape nici o îndoială. Există totuși unele simetrii prea evidente pentru a nu fi subliniate. Cele douăsprezece triburi își împart teritoriul, dar zeii ocupă al treisprezecelea lot, chiar în centrul ținutului. Și meșteșugarii sînt împărțiți în douăsprezece secțiuni, cărora li se adaugă o a treisprezecea care înconjoară cetatea: centrului divin îi răspunde periferia demiurgică.

În acest punct al raționamentului nostru, afirmația lui D. Whitehead — după care ce nu izbutise Atena, să concentreze în întregime activitățile meșteșugărești în miinile necetățenilor, e realizat de către Platon — se verifică; dar cită dreptate are Whitehead să adauge deîndată că ar fi mult prea simplu să-l acuzăm pe filosof de a fi dușman al meșteșugarilor[63]! Aceștia încercuiesc, într-un sens, cetatea.

Înțelegem, cred, mai exact, cum sînt implantați meșteșugarii în spațiul cetății dacă îi confruntăm cu un alt grup a cărui soartă e fixată de către Platon în cartea a VI-a — paznicii cîmpurilor, *agronomii*, personaje care au putut fi comparate cu efebii atenieni și pe care Platon însuși i-a apropiat de *cryptoi* lacedemonieni[64]. Tinerii aleși dintre *neoi* — adică, la Platon, din grupul celor între 25 și 30 de ani[65], formează douăsprezece secțiuni, corespunzînd celor douăsprezece triburi. Fiecare trib dă în fiecare an cinci șefi, și fiecare grup de șefi recrutează doisprezece oameni: vor fi deci, în total 144 de *neoi*[66]. Dar acești reprezentanți ai triburilor au drept funcție tocmai negarea tribului ca fracțiune a spațiului, cîtă vreme întrupează, din punct de vedere spațial, cetatea în

întregul ei. Într-adevăr, fiecare secțiune (în sensul militar al termenului) se instalează vreme de cîte o lună în cîte unul din sectoarele teritoriului, parcurgînd astfel întreaga *chora*, un an într-un sens, în anul următor în sens invers, preocupîndu-se în chip special de zona de graniță[67] și formînd astfel un cerc mobil în jurul centrelor fixe pe care le-am definit. Paralelismul e izbitor: specia mobilă a meșteșugarilor devine fixă, în vreme ce tinerii, sortiți să devină cadrele stabile ale cetății, devin provizoriu mobili. Între unii și ceilalți, Platon a stabilit o legătură: tocmai șefii agronomilor sînt cei care decid asupra meșteșugarilor din *chora*, „hotărînd cîți și care anume sînt necesari în fiecare loc, unde anume trebuie să-și aibă sediul pentru a fi cît mai puțin supărători și cît mai de folos cultivatorilor"[68]. Meșteșugarii din oraș sînt, la rîndu-le, în seama șefului astynomilor.

Pornind de aici, Platon poate institui condiția de metec în cetatea pe care o imaginează. Un metec este de fapt un meșteșugar, cîtă vreme pentru a se stabili în cetatea magneților trebuie să știi dinainte o meserie. Spre deosebire de metecul atenian, acesta nu va plăti nici o taxă de rezident, dar, în afară de cazuri excepționale, nu va putea rămîne aici mai mult de douăzeci de ani. Soarta fiului său va fi asemănătoare: și el va trebui să stăpînească o *techne*, și răgazul de douăzeci de ani începe să fie socotit de cînd împlinește cincisprezece ani[69].

În acest punct al demonstrației, cititorul se poate întreba de ce am vorbit de o *ambiguitate* a statutului meșteșugarilor. Dar Platon revine asupra acestui statut în cartea a IX-a a *Legilor*, și totul se petrece ca și cînd funcția textului ar fi să-i opună pe negustori meșteșugarilor. Împotriva celor dintîi se iau toate precauțiile posibile și imaginabile. Se amintește, bineînțeles, că niciunul din cei 5040 de posesori ai pămînturilor nu poate fi în slujba vreunui particular care

să-i fie inferior. Dar meseria servilă prin excelență este negoțul mărunt, *kapeleia*, pe care numai un metec îl poate practica[70].

Platon revine, în acest context[71], asupra demiurgilor, dar în termeni foarte deosebiți de cei pe care-i folosea în cartea VIII-a: „Lui Hefaistos și Atenei li e consacrat neamul meșteșugarilor, ale căror *technai* împreună au realizat condițiile existenței noastre"; lui Ares și Atenei li sînt consacrați pe de altă parte militarii și inginerii de fortificații, ceilalți practicieni ai unei *techne* specializate. Să ne oprim o clipă asupra divinităților protectoare. Ele sînt în număr de trei: Hefaistos, Atena și Ares. Atena are o funcție mediatoare, explicată de personalitatea ei deopotrivă războinică și tehnică, războinică pentru că e „tehnică"[72]. Dar cuplul pe care Platon îl pune în fruntea meșteșugarilor e și cuplul dominînd cetatea din *Timaios* și din *Critias*, ceea ce impune o oarecare atenție. Meșteșugarii sînt așadar în paralel și într-o măsură opuși reprezentanților funcției războinice. Dar în ce anume constă aceasta? Vocabularul lui Platon este în acest punct de-a dreptul extraordinar. Războinicii sînt „cei care apără, prin celelalte tehnici cele defensive[73], produsele datorate meșteșugarilor". Funcția războinică are deci rolul de a proteja lucrarea meșteșugarilor. Rezultă deci că putem institui o paralelă între meșteri și soldați. Și unii, și ceilalți sînt *demiourgoi* în sensul etimologic al termenului (indiferent de faptul că e o falsă etimologie). Și unii, și ceilalți sînt în slujba poporului: „Își petrec tot timpul slujind țara și *demos*-ul"[74]; Platon merge pînă acolo încît pune în paralel *agon*, lupta pentru patrie a cetățenilor, și *misthos*, salariul meșteșugarilor[75]. Text cu adevărat uimitor. Totul se petrece ca și cînd Platon, vorbind de meșteșugari cu conștiința importanței lor într-o cetate ca Atena, ar fi aici în defensivă față de propriile sale principii[76]. Platon trage oricum con-

ducțiile acestui preambul. Fixează drepturile și îndatoririle meșteșugarilor: datoria de a-și îndeplini perfect însărcinările, dreptul la salariu, ba chiar, lucru excepțional, dreptul la dobîndă dacă plata întîrzie. Plata meșteșugarului este chiar pusă sub protecția lui Zeus *poliouchos* și a Atenei, în calitate de societari *(koinonous)* ai Constituției[77]. Intervine din nou paralela cu militarii, paralelă cu atît mai neobișnuită cu cît, o amintim din nou, militarii din *Legile* nu sînt niște profesioniști, ca războinicii din *Republica*. Ei sînt definiți aici ca *demiurgi* ai izbăvirii comune, formînd, fie ei generali sau specialiști, „o altă categorie de meșteșugari", *hoion heterois ousin demiourgois*[78]. Și aceeași comparație revine: *timai*, rangurile militarilor, sînt salariul lor *(misthos)*[79]. Războinicul și meșteșugarul formează deci un cuplu imposibil de disociat. Cel dintîi protejează lucrarea celui de-al doilea și, deși cetățean, devine, în calitatea lui de deținător al unei *techne*, cealaltă ipostază a artizanului. Acestuia nu i se poate aduce un elogiu mai înalt decît comparîndu-l cu războinicul; personajul marginal pe care îl studiam la începutul acestui articol e cît pe ce să devină un actor principal în cetatea *Legilor*. Faptul, deja semnalat, că însuși autorul Constituției — adică Platon însuși — se poate compara pe sine cu un demiurg nu distonează în acest context.

Pornind de la datele pe care le-am prezentat, putem, cred, să mergem mult mai departe, punînd în lumină un fapt destul de puțin studiat în gîndirea lui Platon. Putem chiar formula o ipoteză referitoare la ansamblul civilizației clasice a Greciei.

Să ne întoarcem acum la *Timaios* și *Critias*. Atena mitică este conformă schemei din *Republica*, dar Platon introduce două variații importante și caracteristice. Prima se referă la cadrul spațial și temporal al celor două grupuri de dialoguri. Conversația narată în *Republica* are loc în Pireu, simbol

al perversiunilor democrate şi negustoreşti, în ziua sărbătorii Bendidiilor cinstind o zeiță tracă. Platon precizează chiar încă de la început că se desfăşoară deodată două procesiuni, una ateniană, cealaltă tracă[80]. Dialogul din *Timaios* și din *Critias* nu e localizat, dar se desfășoară în ziua „panegiriei" zeiței[81], adică în ziua Panateneelor, sărbătoarea ateniană prin excelență, închinată Atenei poliade. Cît despre povestirea lui Critias, ea evocă o epopee care i-a fost narată personajului în ziua Apatouriilor[82], sărbătoare ioniană și în special ateniană. Or, știm dintr-un fragment al atidografului Istros că în cadrul acestei sărbători, atenienii organizează, în același timp cu sacrificiul, și o lampadoforie în cinstea lui Hefaistos dătător de foc[83]. Hefaistos nu e singurul zeu implicat în sărbătoarea Apatouriilor, dar apropierea pe care o propunem aici capătă înțeles dacă ne amintim că Atena și Hefaistos, patroni ai meșteșugarilor în *Legi*, sînt stăpînii și posesorii Atenei primitive și mitice[84]. Elementul cel mai original al *Republicii*, existența unei caste distincte de filosofi-guvernanți, lipsește, într-adevăr, în *Timaios* și *Critias*. Rezumatul *Republicii* din *Timaios* nu cunoaște decît o singură categorie de gardieni, în legătură cu care Platon precizează, desigur, că sufletul lor este „filosof în cel mai înalt grad"[85], dar care nu parcurg etapele unei ucenicii filosofice. În Atena mitică, divinitățile țin loc de filosofi: zeița Atena, războinică și înțeleaptă deopotrivă[86], și mai cu seamă cuplul Atena—Hefaistos, despre care Platon se spune că adună laolaltă *philosophia* și *philotechnia*[87], acest din urmă cuvînt fiind o creație, și încă una deosebit de semnificativă, a lui Platon însuși. Desigur, cuplul Atena—Hefaistos nu e o creație platoniciană; el apare și în mitul lui Erichthonios, și în cel al Pandorei[88]; important este însă faptul că Platon opune Atlantidei, unde o *techne* dezlănțuită triumfă, paradigma cetății drepte în care *techne*, controlată de o zeiță

filosofă, războinică și tehnică, rămîne oricum în frunte. Putem nuanța încă și mai mult acest tablou. Care să fie templul celor două divinități pe care Platon îl situează în vîrful Acropolei[89]? Platon nu se inspiră, de bună seamă, nici de la Partenon, nici de la Erechtheion, nici de la vreunul din celelalte edificii care împodobeau în vremea lui Acropola. Nu putem presupune oare că a strămutat aici templul care la Atena domină pînă azi în agora, *Hephaisteion* (cunoscut în genere sub numele eronat de *Theseion*), templu care, după Pausanias, adăpostea, alături de statuia lui Hefaistos, și statuia Atenei[90]?

Să ne apropiem însă de personajul central din *Timaios*, de Demiurgul propriu-zis[91]. Să rezumăm mai întîi ceea ce e bine stabilit: demiurgul este părinte, *ho gennesas*[92], se comportă, adică, după modelul hesiodic în care creația se face prin unire sexuală. Dar demiurgul e un tată fără nici o soață, și Platon nu dezvoltă acest aspect al rolului său. Demiurgul este de asemeni, ca și legislatorul din *Legi*, un ctitor și un colonizator de cetate. El instalează sufletul omenesc pe Acropole, așază sufletul irascibil „la posturile de gardă"[93], etc.

Demiurgul este mai ales un meșteșugar în sensul cel mai propriu al cuvîntului, și analiza amănunțită a lui L. Brisson a dovedit că el utilizează toate tehnicile artizanale cunoscute în vremea lui Platon: turnarea și aliajul metalelor, fierăria și asamblarea, dulgheria și olăritul, pictura, modelarea în ceară, împletitul, în fine tehnicile agricole[94].

Toate acestea sînt clare, ce se știe mai puțin, mă tem, e că aceste tehnici se ordonează într-o ierarhie care e departe de a fi indiferentă. E izbitor să constatăm că Platon utilizează la o extremitate a acestei scări metafora unor tehnici pe care azi le-am numi „de vîrf" pentru a evoca fabricarea elementelor celor mai importante, în ordine ierarhică, pentru opera

demiurgului. Astfel, în culmea creației, sufletul universal ține de tehnicile cele mai rafinate ale metalurgiei, cu operații de topitorie și aliaj, ba chiar de laminare metalică[95]. Dimpotrivă, producerea corpului omenesc ține de meșteșugul mai puțin complex al olarului[96]; în fine, însărcinările cele mai modeste — implantarea sufletelor în trupuri, realizarea irigației sangvine sau a grefării pielii pe corp — sînt încredințate unor tehnici agricole[97].

Or, aceasta ridică o problemă gravă[98]. Textele care conferă prioritate agricultorului asupra meșteșugarului sînt foarte numeroase în tradiția greacă[99]. Platon însuși participă în felul său la acest curent. De bună seamă, el știe că *georgia*, lucrarea pămîntului, e o *techne*[100]. De bună seamă, meșteșugarii și agricultorii sînt asociați în a treia castă a *Republicii*, în categoriile inferioare din prologul dialogului *Timaios* și din *Critias*. În *Legi* însă nu se mai întîmplă tot așa. Cetățeanul cetății magneților nu e un războinic profesionist, chiar dacă elogiul războinicului revine în chip obsesiv în paralel cu cel al meșteșugarului; el e un proprietar individual de pămînt, și, cum am văzut, meșteșugarii sînt instalați în cetate așa fel încît să fie de folos agricultorilor. Desigur, Platon observă în treacăt că lucrarea pămîntului e încredințată sclavilor[101], dar aceasta subliniază doar o dificultate în miezul însuși al *Legilor*, mai mult chiar, al noțiunii însăși de *georgos* — cuvînt desemnînd deopotrivă, de-a lungul întregii istorii a civilizației grecești, și pe cel care stăpînește pămîntul, și pe cel care îl lucrează.

Dacă raționamentul meu e coerent, se pare, așadar, că două sisteme de valori se înfruntă în opera lui Platon. Un sistem întrucîtva oficial și public, care leagă calitatea de cetățean de posesiunea și cultivarea pămîntului, și care dă prioritate agricultorului asupra meșteșugarului; și un sistem ascuns, dar care transpare în *Timaios* și în *Legi*, care face

din funcția demiurgică — cea a lui Hefaistos — centrul insuși al activității umane, activitatea-model prin excelență. În raportul dramatic între Platon și epoca lui, nu e pentru prima dată cind s-ar putea pune în lumină o atare tensiune[102]

Citim, într-adevăr, printre rîndurile lui Platon drama meșteșugarului în civilizația greacă. Repet aici ce am mai spus odată[103]: meșteșugarul este eroul acestei civilizații, dar e un erou secret[104]. De la poemele epice cîntate de aezi, acești „demiurgi" de care vorbește *Odiseea*[105], la creațiile sculpturii, nu există mare operă a culturii grecești care să nu aibă o dimensiune demiurgică. Medicii sînt demiurgi. Demiurgi sînt și constructorii Erechtheion-ului — cetățeni, meteci și sclavi pe care ne face să-i cunoaștem o celebră serie de inscripții. Asta exprimă înainte de toate Platon cînd face din creatorul universului un meșteșugar cu mijloace gigantice. De ce, atunci, acest clivaj atît de izbitor între meșteșugar ca personaj social și meșteșugar ca personaj politic în epoca clasică? Clivajul există, și îl putem pune în lumină definindu-i limitele; examinînd, de pildă, cazul arhitectului, meșteșugar și el în felul lui, dar despărțit de ceilalți meșteșugari pentru că e un magistrat, care schițează spațiul civic[106]. Se înțelege de la sine că acest clivaj, așa cum există el în epoca clasică, este el însuși produs al unei istorii. E remarcabil să constatăm că, de la Homer la Oppianos, pe parcursul a zece secole, „întregul cîmp semantic în care se situează noțiunea de *metis* și care organizează rețeaua de semnificații a acesteia a rămas în esența lui intact"[107], dar asta nu înseamnă totuși că rolul social al omului dotat cu *metis* sau al zeului dotat cu *metis* ar fi rămas același. Între Chiron, al cărui nume derivă de la cuvîntul *cheir*, mînă, Chiron centaurul mitic, educator al tinerilor eroi la hotarul lumii sălbatice, și *chirurgul* secolului al V-lea, cînd medicii

trebuie și ei să-și folosească amîndouă mîinile, e de istorisit o lungă poveste[108]. Detienne și Vernant au arătat-o limpede: în mitologia arhaică, faptul de a deține *metis*, iscusința — inclusiv sub forma producției fierarilor uriași, Ciclopii — face parte din condițiile de acces la suveranitate[109]. Această *metis* artizanală nu distonează nici între însușirile personajului regal homeric: să-l amintim pe Ulise? Acesta nu e, desigur, demiurg, dar și-a fabricat singur patul. În raport cu Polifem, el e omul tehnicii, și, cînd îl orbește pe ciclop cu țărușul pe care singur l-a cioplit, acțiunea lui e, metaforic, cea a unui dulgher și a unui meșter în bronz[110].

Dar cum stau lucrurile în epoca clasică, cea a democrației ateniene? S-a vorbit uneori, s-a vorbit adesea chiar, de ascensiunea socială a clasei meșteșugarilor[111]. Se pare însă că o asemenea reprezentare a faptelor acoperă confuzia mai multor planuri.

E cît se poate de adevărat că în sec. V, în opere ca aceea a lui Democrit, dar și în *Prometeul* lui Eschil, la Anaxagoras și la mulți alții, devine tot mai clară conștiința faptului că *techne* și abilitatea artizanală joacă un rol decisiv în eliberarea omului, de-a lungul istoriei, de constrîngerile naturii[112]. Dar e o prăpastie între a dobîndi conștiința însemnătății tehnicilor — spunînd, de pildă, ca Anaxagoras, că „omul e cel mai inteligent animal fiindcă are mîini"[113] — și a-i socoti pe meșteșugari ca grup social cu o acțiune politică autonomă care să sporească sau să slăbească în cursul luptelor politice și sociale. Ce texte am putea cita în acest caz? Prea puține. Nu punem la socoteală textul lui Plutarh, după care Tezeu ar fi împărțit pentru prima oară populația ateniană în trei grupe: eupatrizii, geomorii și demiurgii, aceștia din urmă caracterizîndu-se mai degrabă prin număr[114]. Un pasaj din *Constituția ateniană* a lui Aristotel relatează că în 581/580 un compromis ar fi dus la alegerea a zece arhonți — cinci eupa-

trizi, trei geomori și doi demiurgi[115]. Nimic mai îndoielnic decît istoricitatea acestui episod, în legătură cu care L. Gernet a dovedit că aparține integral speculațiilor din secolele V și IV[116]. Rămîne — și e efectiv o speculație, prima chiar, după Aristotel, dintre cetățile ideale — cea a genialului Hippodamos din Milet, care imaginase o *polis* de 10.000 de cetățeni împărțiți în trei grupuri autonome și egale: cel al meșteșugarilor, cel al agricultorilor și cel al războinicilor[117]. Ne aflăm, indiscutabil, în fața unui produs intelectual care străbate dincolo de realitatea politică și socială.

Pînă și teoreticienii democrației sînt departe de a o fi întemeiat pe aceasta pe clasa meșteșugarilor. Cel mai mare și cel mai puțin necunoscut nouă, datorită lui Platon, dintre aceștia, Protagoras, nu judecă în acest fel. În mitul de care am mai vorbit[118], Protagoras justifică practica democratică, adică faptul că orice meșteșugar e chemat în chip legitim să-și spună părerea în materie politică. El nu întemeiază însă democrația pornind de la participarea la *technai*, ci de la participarea la o tehnică superioară, *techne politike*.

Nici o cetate greacă din epoca clasică nu s-a conceput pe sine ca o cetate a meșteșugarilor și nu i-a conceput pe meșteșugari ca grup sau clasă autonomă. Ce aveau comun meșteșugarii de la Atena? Poate o sărbătoare, Chalkeia, celebrată în luna Pyanepsion (octombrie). O cunoaștem prea puțin. Sărbătoare a tuturor atenienilor sau rezervată meșteșugarilor? Sărbătoare a Atenei, a lui Hefaistos[119], a ambelor divinități? Izvoarele ezită și e greu să ne pronunțăm[120].

A putut exista la Atena un cartier numit Kerameikos, cartierul olarilor, și tot așa la Corint, dar, oricare ar fi comparațiile medievale care vin în chipul cel mai firesc sub pana autorilor[121], nu s-a descoperit, și nu se va descoperi niciodată, vreo manifestare colectivă cu țeluri politice a olarilor de la Atena sau de la Corint: n-a existat niciodată în Miletul

arhaic sau clasic vreo *Arte della lana*, a existat, în schimb, un colegiu de muzicieni, *Molpoi*[122], ceea ce e cu totul altceva.

Nu numai că meșteșugarii nu iau parte la conducerea cetății, chiar cînd aceasta e democratică; dimpotrivă, cetatea e cea care își exercită controlul asupra activităților artizanale ca atare. Thasos era o cetate în care negoțul cu vin transportat în amfore juca un rol esențial: or, Y. Garlan și M. Debidour au demonstrat de curînd în chip hotărîtor că, la sfîrșitul sec. IV și la începutul sec. III, faimoasele ștampile de amfore de la Thasos nu erau mărci de atelier, ci sigilii impuse fiecărui meșteșugar de către un magistrat (probabil un *keramarchon*) care controla în numele cetății activitatea fiecărui atelier. E vorba, în esență, de un fenomen destul de asemănător cu cel al emisiunilor monetare și, dealtminteri, o parte din ștampile sînt și împrumutate de la semnele monetare[123]. În sens invers, există, după știința mea, în literatura istorică greacă un exemplu — unul singur — de *proiect* de revoltă în care să intervină meșteșugarii — e drept, nu ca atare, ci ca una din categoriile inferioare ale populației, ale cărei arme să fie instrumentele *(organa)* meșteșugarilor. Cînd, în zorii veacului al IV-lea, Cinadon plănuiește să răstoarne cu totul instituțiile Spartei, el îi explică aceluia care îl va și denunța: „Iată arma pentru toți cei ce lucrează pămîntul, lemnul, piatra; cît despre celelalte meserii, ele au îndeobște unelte care sînt și arme destul de bune de luptă"[124].

Dacă e să-l comparăm pe omul epocii homerice cu cetățeanul-soldat al secolului al V-lea atenian, ce constatăm? Valori compatibile cîndva cu funcția regală sînt, dacă nu respinse, măcar marginalizate. Pericle strateg nu are la îndemînă aceeași *metis* ca Ulise. Tehnicile războiului nocturn, ale ambuscadei, ale vînătorii, sînt împinse înspre zona efebilor, într-o vîrstă pre-hoplitică[125]. Există, fără îndoială,

un domeniu în care triumfă *techne*, și unde deodată legătura cu *metis* e limpede resimțită; este domeniul războiului maritim, în care imaginația se poate desfășura liber și unde spațiul nu mai impune reguli convenționale de luptă[126]. Dar marinarul atenian nu e tehnician decît atît cît durează campania, în vreme ce valorile bătăliei hoplitice continuă să domine ideologia. Abea în sec. IV, în vremea lui Platon și Xenofon, *iscusința*, dimpreună cu tehnicitatea mercenarului, își va regăsi locul de frunte în luptă[127]. Numai că acest triumf al tehnicianului — al unui anume tip de tehnician — nu are nici o consecință asupra rolului politic și social al ansamblului meșteșugarilor, tocmai pentru că acest ansamblu nu s-a constituit niciodată ca forță politică.

Am putea prelua, poate, de la S. Moscovici[128] unul dintre conceptele care să ne permită să gîndim această problemă. Trebuie, într-adevăr, să distingem două planuri: cel al istoriei naturii, adică al raporturilor între om și mediul material din care el face parte, și cel al istoriei sociale — al istoriei claselor și grupurilor sociale care se confruntă; două planuri care sînt departe de a se suprapune întotdeauna. În Grecia, ce constatăm? În termeni de istorie a naturii, există o categorie a meșteșugarilor, și doar dacă am fi orbi am putea să nu-i recunoaștem însemnătatea. Dar invenția majoră a Greciei — cetatea și activitatea politică — este în același timp cauza refulării activității meșteșugărești într-un plan secundar. Aceiași oameni care lucrează cot la cot pe șantierele Erechtheionului și primesc același salariu[129] (sub rezerva beneficiarului real al salariului sclavului), se deosebesc în afara șantierului — unii cetățeni, alții meteci, alții, în fine, sclavi. Planul politic desparte ceea ce planul tehnic reunește. I se întîmplă uneori olarului atenian să marcheze această diferență între meșteșugarul liber și meșteșugarul sclav — alăturînd, de pildă, reprezentării meșteșugarului mențiunea

accesoriilor atletice — marcă denotînd prin excelență condiția liberă[130].

Această contradicție a putut fi trăită de civilizația greacă pe neobservate, ca să spunem așa; măreția unei opere ca aceea a lui Platon constă în a o face perceptibilă. Una din ironiile istoriei ideilor e că Platon, acest aristocrat „reacționar", trece uneori drept un feminist. Feminist n-a fost, de bună seamă, dar, înaintea lui Aristotel încă, el a făcut constatarea elementară că femeile reprezintă o jumătate din cetate, și a tras de aici concluzii cu mult mai radicale decît cele pe care le va formula discipolul său[131]. Asociind în acest fel meșteșugarii și femeile nu fac o apropiere gratuită[132]: femeia greacă și *techne* întrețin dintr-o epocă foarte îndepărtată raporturi reversibile. Pandora nu a fost oare fabricată în întregime de Hefaistos[133]; Thetis nu-l învață oare pe Hefaistos însuși, după Homer, lucrarea metalelor[134]?

În cartea a X-a a *Republicii*, Platon (de parcă și-ar fi amintit de Euripide care afirma în *Medeea* că femeile sînt „meșterițe prea iscusite", în rele, *tektones sophotatai)*, evocă destinul postum al unui meșteșugar celebru, constructorul Calului Troian, Epeios, făcîndu-l să „treacă la natura unei femei meștere", *eis technikes gynaikos iousan physin*[135]. Platon era un admirator al meșterilor într-o măsură încă și mai mică decît un feminist; chiar dacă afirma că acela care cîntă frumusețea unui pat e mai departe de ideea de pat decît cel care-l produce[136]; el înțelesese însă că, dacă, la rigoare, poeții ar putea fi izgoniți din *Republică*, e mult mai greu să-i alungi din cetate pe meșteșugari.

NOTE

* O primă versiune a acestui text a fost publicată în B. Vincent, ed., *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Cahiers Jussieu, nr. 5, Paris, UGE, coll. 10–18, 1979, p. 232–261.

1 Plat., *Leg.*, 846 d.

2 *ibid.*, 847 a.

3 ibid., 846 c – 847 b.

4 p. 91 n.1.

5 Cf. M.I. Finley, „Aristotel", p. 27–28.

6 Plat., *Rep.*, II, 370 c–d. Tradiția greacă în întregul ei insistă asupra calității, nu asupra cantității obiectelor; Platon nu face excepție decît într-un singur caz (*Rep.*, II, 370 c), scriind că „se produce mai mult, mai bine și mai ușor atunci cînd fiecare nu face decît un singur lucru": că-i vorba aici de o intuiție extraordinară nu încape îndoială, și-i mulțumesc lui G. Salviat că mi-a atras atenția asupra acestui text; dar aceasta nu ne poate face să uităm că, în ansamblul operei sale, Platon judecă la fel ca și ceilalți gînditori greci. Din această pricină mă refer aici la diviziunea meseriilor, nu la diviziunea muncii – cum face de exemplu, între atîția alții, și G. Cambiano,

Techniche, p. 170–201. Voi mai avea prilejul de a mă referi la această importantă carte, uneori din nou în mod critic.

7 Plat., *Rep.*, III, 394 e.

8 *ibid.*, 397 e.

9 Plat., *Protag.*, 319 d.

10 *ibid.*, 322 c.

11 G. Cambiano, *Tecniche*, p. 16.

12 cf. id., *ibid.*, p. 19–21.

13 Plat., *Protag.*, 327 e.

14 Platon le asociază, dar le și deosebește limpede, ca și în *Tim.*, 17c.

15 Plat., *Tim.*, 19 e.

16 *ibid.*, 17 c–d.

17 Plat., *Critias*, 112 b; v. infra, „Atena și Atlantida", p. 402.

18 G.E.R. Morrow, *Cretan City*, p. 139–148; G. Cambiano, *Tecniche*, p. 244; un bun capitol despre meșteșugari ca străini în *Legile* la D. Whitehead, *Metic*, p. 129–135.

19 G. Cambiano, *ibid.*

20 M. Piérart, *Platon*, p. 41–47.

21 Pentru metafore v. P. Louis, *Métaphores*, p. 203–207; pentru folosirea directă a referentului tehnic v. G. Cambiano, *Tecniche*, care dă un repertoriu complet.

22 Plat., *Pol.*, 305 e; despre conceptul de paradigmă v. V. Goldschmidt, *Paradigme*.

23 Plat., *Pol.*, 275 b–c și *Leg.*, X, 889 d–e.

24 Plat., *Pol.*, 287 d; țesătorul e menționat la 288 b.

25 Cf. L. Gernet, „Frairies antiques", p. 42 n. 29, și „Droit et prédroit", p. 202, referindu-se mai ales la legea din Gortyna, II, 51; III, 26.

26 Aristoph., *Lysistr.*, 574–587; cf. J. Taillardat, *Image* § 684 și N. Loraux, „Acropole comique", p. 171 și 191–192.

27 E. Zilsel, *Geniebegriff*, p. 27; îi mulțumesc lui M.I. Finley pentru semnalarea acestei cărți.

28 M. Detienne și J.-P. Vernant, *Mètis*. Bibliografiei despre *mètis* i se poate adăuga acum L. Kahn, *Hermès*.

79 *Mètis*, p. 142; cf. Plat., *Symp.*, 202 b — 204 c.

80 *Mètis*, p. 306; mi-am permis să trec fraza de la interogativ la afirmativ.

81 G. Cambiano, *Tecniche;* P. De Fidio, „Demiurgo"; L. Brisson, *Même et Autre*, p. 27—106; cf. şi H. Joly, *Renversement*.

82 Plat., *Cratyl.*, 414 b.

83 *ibid.*, 415 a; Nicole Loraux mi-a semnalat acest text, reprezentînd un punct de cotitură în *Cratylos*.

84 G. Cambiano, *Tecniche*, p. 90—91. În legătură cu cîmpul semantic cuprinzînd noţiunile *techne* şi *episteme*, studiul capital îi aparţine lui J. Lyons, *Semantics*, ale cărui analize trebuie să fie completate cu cele ale categoriei de *mètis*.

85 Plat., *Rep.*, VII, 522 c.

86 *ibid.*, II, 374 a—d.

87 Dintr-o bibliografie considerabilă, reţin aici mai ales K. Murakawa, „Demiourgos", ale cărui concluzii sînt reluate de L. Brisson, *Même et Autre*, p. 88—97; F. Bader, *Démiourgos*, v. mai ales p. 133—141; P. De Fidio „Demiurgo", p. 234—240

88 Hesych., *s.v. demiourgos;* cf. F. Bader, *Démiourgos*, p. 133.

89 F. Bader, *Démiourgos*, p. 136 respinge cu argumente convingătoare explicaţia uzuală, „cel care lucrează pentru popor".

90 Arist., *Pol.*, 1257 b 29 şi urm.; cf. şi 1291 a 33; 1310 b 22. Un caz particular este cel al dificilului pasaj din Plat., *Rep.*, IV, 433 d, unde e vorba de acea virtute, simţul dreptăţii, care se întîlneşte în toate părţile componente ale cetăţii, „şi la copii, şi la femei, şi la sclav şi la omul liber, şi la meşteşugar, şi la cîrmuitor şi la cel cîrmuit". Ordinea cuvintelor ridică o problemă care nu se rezolvă, cum crede C. Despotopoulos, „Esclavage", eliminînd din listă pe sclavi: Platon menţionează în chip firesc înaintea oamenilor liberi pe cei care, în chip provizoriu sau definitiv, sînt excluşi de la drepturile cetăţeneşti: copiii, femeile, sclavii. Problema se referă mai degrabă la locul pe care-l ocupă însă demiurgul, după omul liber,

dar înaintea magistraților. Pia De Fidio („Demiurgo", p. 238) citează şi *Rep.*, I, 342 c, text care de asemeni asociază guvernarea şi demiurgia.

[61] Cf. Plat., *Ion*, 531 c; *Protag.*, 327 c; *Rep.*, VII, 529 e, respectiv pentru rapsozi, pictori şi sculptori.

[62] Plat., *Leg.*, 746 d cu comentariul lui G.E.R. Morrow, „Demiurge"; în *Cratyl.*, 389 a, legislatorul e definit ca meşterul cel mai rar întîlnit între oameni.

[63] Cf.P. Chantraine, *Artisay*, comparînd *banausos*, *demiourgos* şi *cheironax*.

[64] Plat., *Rep.*, VI, 495 d–e.

[65] Plat., *Leg.*, 737 e.

[66] *ibid.*, 745 b–c.

[67] *ibid.*, 745 c; am rezumat mai intii 745 c–e.

[68] Cf. cu privire la acest text. J.-P. Vernant, „Espace", p. 227–229.

[69] *Leg.*, 847 e — 848 c; am rezumat aici acest text dificil, pe care dealtminteri nu pretind că l-am înțeles în toate amănuntele.

[70] *ibid.*, 848 c6, *to de meta touto autois oikeseis dei choris diatetagmenas einai.*

[71] Traducerea lui A. Diès e inexactă. T.V. Saunders traduce în colecția Penguin Classics „Next, the population should have houses groupes in separate localities".

[72] G.E.R. Morrow, *Cretan City*, p. 126.

[73] E vorba de sate, *komai*, nu de cartiere, cum absurd traduce A. Diès.

[74] Plat., *Leg.*, 848 c 7.

[75] *ibid.*, 848 d.

[76] *ibid.*, 848 d–e.

[77] *ibid.*, 848 e, *ten de allen choran kataskeuazein pasan.*

[78] *ibid.*, 848 e.5, *eis ta dodeka mere tes poleos hapases.* Înțeleg textul după cum urmează: meşteşugarii urbani formează 12 grupări, fiecare din ele atribuită cîte unuia din triburile reprezentate în oraş şi reprezentative pentru ansamblul cetății. Platon nu dă nici o indicație în legătură cu autoritatea care trebuie să-i împartă pe

meşteşugari în 13 grupări; la Atena, polemarhul e cel care îi împarte pe meteci în 10 grupuri, tot atîtea cîte triburi sînt (Arist., *Const. Ath.*, 58).

[59] *ibid.*, 848 c 5—6.

[60] *ibid.*, 848 c 6—7.

[61] J. Bisinger, *Agrarstaat*, p. 72, a presupus că Platon s-a inspirat de la un cartier Latôsion, rezervat liberţilor şi celor asimilaţi cu liberţii de la Gortyna (I.C.IV, 78). Ideea a fost adoptată de R. Willetts, *Aristocratic Society*, p. 40.

[62] Schiţa care ilustrează această demonstraţie a fost desenată la Soprintendenza di Campobasso după indicaţiile lui Alain Schnapp, căruia îi mulţumesc, ca şi lui Bruno d'Agostino.

[63] D. Whitehead, *Metic*, p. 132.

[64] Plat., *Leg.*, 760 b — 763 c; cf. C. Pélékidis, *Ephébie*, p. 25—30.

[65] *Leg.*, 760 c.

[66] *Leg.* 760 b — c: textul e de fapt într-o stare disperată; un comentariu detaliat al ipotezelor şi corecţiunilor la M. Piérart, *Platon*, p. 260—267, ale cărui concluzii le-am adoptat în ultimă instanţă.

[67] *ibid.*, 760 c.

[68] *ibid.*, 848 c — 849 e.

[69] *ibid.*, 850 a — b; cf. L. Gernet, p. CXVII—CXIX din introducerea la ediţia Budé.

[70] *ibid.*, 919 d — e.

[71] *ibid.*, 920 e; cf. întregul pasaj pînă la 922 a.

[72] V.M. Detienne şi J.-P. Vernant, *Mètis*, p. 169—243. În legătură cu dublul aspect, războinic, şi artizanal, al Atenei v. de ex. *Hom. hymn. ad Ven.*, 10—15.

[73] Leg., 920 e: *hoi ta ton demiourgon sozontes technaisin heterais amynteriois erga;* cuvîntul *heteros* desemnează opoziţia termen cu termen.

[74] *ibid.*, *houtoi de pantes choran kai demon therapeuontes diatelousin.*

[75] *ibid.*

[76] În defensivă şi faţă de ideologia cetăţii democratice aşa cum o es enunţată în discursurile oficiale, în care *arete* primează întotdeauna faţă de *techne:* cf. N. Loraux, *Invention*, p. 213—214.

[77] *Leg.*, 921 a — b; despre caracterul excepţional al dobînzii în *Legi* cf. L. Gernet, *op. cit.*, p. CLXXXIII.

[78] *Leg.*, 921 d.

[79] *Ibid.*, 921 e.

[80] Plat., *Rep.*, I, 327 a — 328 b.

[81] Plat., *Tim.*, 21 a.

[82] *Ibid.*, 21 b.

[83] *F. Gr. Hist.*, 334 fr. 2 cu observaţiile lui Jacoby *ad loc.* Textul nu precizează în ce zi a Apatouriilor are loc procesiunea cu torţe în cinstea lui Hefaistos, dar aluzia la sacrificiu face posibilă ziua Coureotis la care se referă Plat., *Tim.*, 21 b.

[84] Plat., *Crit.*, 109 c.; în prologul la *Timaios* (23 e) se face aluzie la mitul lui Erichthonios și la faptul că zeiţa ar fi primit sămînţa atenienilor de la Ge și Hefaistos.

[85] *Tim.*, 18 a.

[86] *Ibid.*, 24 c.

[87] *Crit.*, 109 c.

[88] Pentru analiza minuţioasă a fondului mitologic, v. L. Brisson, *Critias*. Despre Erichtonios și Pandora la Atena v. N. Loraux, *Enfants*.

[89] *Crit.*, 112 b. Mitul lui Protagoras (Plat., *Protag.*, 321 d — e) asociază de asemeni cele două divinităţi: Prometeu pătrunde în acropola lui Zeus și fură din atelierul Atenei și lui Hefaistos tehnicile focului și celelalte tehnici aparţinînd domeniului celor două divinităţi: încă o dată, Platon teoretizează înfruntînd pe marele adversar pe care și-l dăduse: Protagoras.

[90] Paus., 1, 14, 6; v. *infra*, „Atena și Atlantida", p. 403 Cu privire la Hephaisteion, v. H.A. Thompson, și R.E. Wycherley, *Athenian Agora* XIV, p. 140—149 și J. Travlos, *Bildlexikon*, p. 261—262, cu bibliografie.

[91] Un punct de pornire mi-a fost oferit aici de analiza amănunţită a rolului demiurgului întreprinsă de L. Brisson, *Même et Autre*,

ca şi de observaţiile incisive ale Piei De Fidio, „Demiurgo", p. 244—247.

[92] De exemplu *Tim.*, 28 c, 37 c, 41 a — b. Spre deosebire de L. Brisson, eu iau foarte în serios această paternitate.

[93] *Ibid.*, 69 d — e, 70 b; cf. L. Brisson, *Même et Autre*, p. 50—54.

[94] Cf. L. Brisson, *Même et Autre*, p. 35—50.

[95] *Tim.*, 35 a şi urm.

[96] *Ibid.*, 73 e.

[97] *Ibid.*, 41 e, 73 e, 76 e, 76 e, 77 c, 91 e. L. Brisson scrie: „Această metaforă a însămînţării e pretutindeni prezentă cînd e vorba de introducerea sufletelor pe aştri sau în trupul omenesc." (*Même et Autre*, p. 49).

[98] Nu sînt de acord cu părerea lui L. Brisson, *ibid.*, p. 48, după care activitatea agricolă a demiurgului din *Timaios* „nu suscită nici o dificultate, căci, în cetatea platonică, meşteşugarii şi agricultorii sînt tot timpul prezentaţi împreună ca formînd a treia clasă"

[99] Cf. J.-P. Vernant „Travail 1", p. 16—25.

[100] De ex. Plat., *Euthyd.*, 291 e.

[101] Plat., *Leg.*, 806 d — e.

[102] V. infra, „Mitul platonic în *Omul Politic*".

[103] V. *supra*, „O civilizaţie a cuvîntului politic", p. 31.

[104] Publicaţiile au sporit doar în ultima vreme; în afara cărţilor, deja citate, ale lui L. Brisson, G. Cambiano, M. Detienne şi J.-P. Vernant, v. şi studiile lui A. Burford, *Craftsmen* (cea mai bună sinteză), F. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, Z. Petre, „Représentation" şi, pentru iconografie, J. Ziomecki, *Représentations* (care ar putea fi punctul de pornire al unui studiu paralel cu cel de faţă); de semnalat, în fine, importantul capitol III, „Les artisans de la Parole", din cartea lui J. Svenbro, *Parole*, p. 141—212, demonstrînd că poeţii de la sfîrşitul epocii arhaice şi începutul celei clasice erau „meşteşugari" într-un sens deloc metaforic.

[105] *Od.*, 17, 385.

[106] V. Z. Petre, „Architecte".

[107] M. Detienne și J.-P. Vernant, *Metis*, p. 52.
[108] V.G. Cambiano, „Main".
[109] *Metis*, mai ales, p. 75—78.
[110] *Od.*, 9, 387—394.
[111] De exemplu G. Cambiano, *Tecniche*, p. 31—34, vorbind de „L'ascesa sociale degli artigiani e dei tecnici", cf. și, în parte sub influența lui Cambiano, A. Carandini, *Archeologia*, p. 153—166.
[112] Partea esențială a dosarului e adunată de G. Cambiano, *Tecniche*, p. 26—79; autorul are perfectă dreptate să sublinieze dependența lui Platon de această tradiție a sec. V; despre Democrit mai ales v. T. Cole, *Democritus*.
[113] Arist., *Part. An.*, 687 a 8—9 (= Diels, 59 A 102). E caracteristic pentru optica secolului IV faptul că Aristotel reacționează împotriva acestei definiții scriind: „Ar fi mai degrabă rațional să spunem că omul are miini pentru că e cel mai inteligent".
[114] Plut., *Thes.*, 25.
[115] Arist., *Const. Ath.*, 13, 2.
[116] L. Gernet, „Archontes". Greșit am contribuit altădată la critica acestui articol decisiv (P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène* p. 74 n. 3).
[117] Arist., *Pol.*, 1267 și urm.
[118] În privința acestui mit ca expresie a gîndirii autentice a Sofistului din Abdera sînt de acord, de exemplu, cu G. Cambiano, *Tecniche*, p. 17—22.
[119] Hefaistos și Atena sînt asociați într-unul din miturile fundamentale ale cetății ateniene, cel despre nașterea lui Erichthonios, ceea ce nu înseamnă în chip necesar că originea Atenei este gîndită sub semnul tehnicii; imaginile de pe vasele atice nu-l prezintă pe Hefaistos ca fierar; cf. N. Loraux, *Enfants*, p. 135—137.
[120] Izvoarele sînt adunate de L. Deubner, *Feste*, p. 35—36. Documentul cel mai explicit, un decret din 277/276, (IG II² 674,16) n-o menționează decît pe Atena. Istoricul Phanodemos, citat de Harpokration, *s.v.* *Chalkeia*, vorbește, dimpotrivă, de Hefaistos. În lexi-

conul *Souda*, *s.v. Chalkeia*, este vorba, în schimb, de două epoci în istoria acestei sărbători, mai întîi civică, apoi rezervată doar meşteşugarilor, sub patronajul Atenei şi al lui Hefaistos. Prezenţa acestor divinităţi, rolul civic pe care îl joacă ele în mitologia ateniană, prezenţa, menţionată de *Souda*, a arreforelor şi preoteselor Atenei cu *peplos*-ul, mă fac să ezit în legătură cu caracterul „corporativ" al sărbătorii. Textele lexicografice se află la A. Adler, *Lexicographi Graeci*, I, 4, *s.v. Chalkeia;* se poate adăuga Pollux, 7, 105, care atribuie sărbătoarea lui Hefaistos. Îmi propun să revin mai în amănunt asupra sărbătorii Chalkeia cu alt prilej.

321 Comparaţii recuzate de M. I. Finley, *Économie*, p. 185–186.

322 *Molpoi* în *Syll*³., 57; 272 [*Arte* (it.,) = breaslă — *n.tr.*].

323 Y. Garlan, „Timbres amphoriques", 1, şi M. Debidour, „Timbres amphoriques", 2; v. mai ales concluziile, p. 265–266 şi resp. p. 271–275.

324 Xen., *Hell.*, 3, 3, 7.

325 V. mai sus „Vînătorul negru"; cf. şi A. Schnapp, „Territoire de chasse".

326 Cf. M. Detienne şi J.-P. Vernant, *Mètis*, p. 282–285.

327 V. supra, „Tradiţia hoplitului atenian" s-ar cuveni să cităm aici întreaga operă a lui Yvon Garlan.

328 S. Moscovici, *Nature*, ale cărui analize îmi par importante.

329 R. H. Randall Jr., „Workmen"; M. Austin şi P. Vidal-Naquet, *Économies*, p. 119; A. Carandini, *Archeologia*, trimite la analiza noastră, dar concluziile lui ni se par a-l conduce în direcţia contrară.

330 Cf. J. Ziomecki, *Représentations*, p. 131–132.

331 Subliniem dealtminteri faptul că Aristotel face această observaţie nu în legătură cu Atena, ci cu Sparta, ceea ce îi limitează semnificaţia, chiar dacă el o prezintă ca avînd valoare universală (*Pol.*, 1269 b 12 şi urm.).

332 V. *Hom. Hymn. ad Ven.*, *cit. supra*, n. 72, unde, în calitate de tehniciană, Atena prezidează activităţile meşteşugarilor, *tektonas andras*, şi ale tinerelor fete.

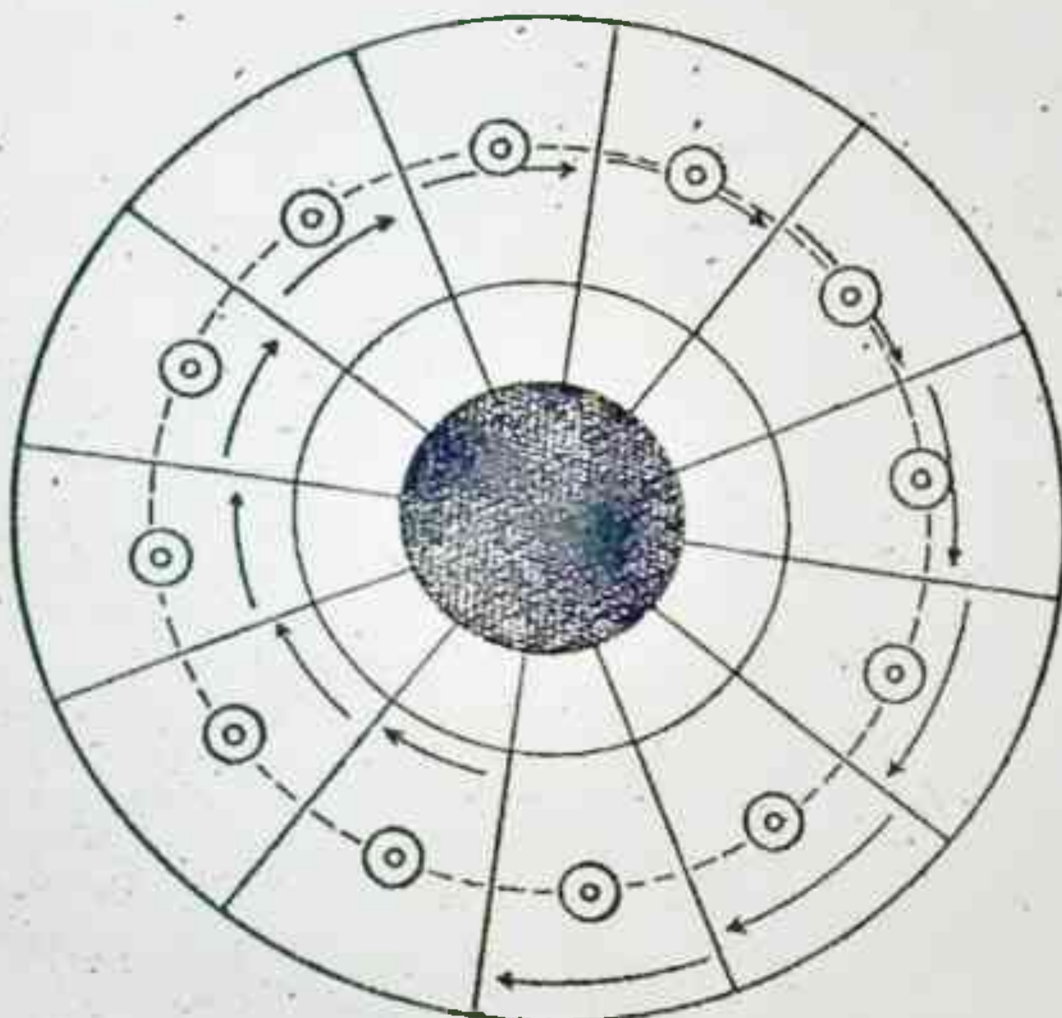
[223] Hes., *Theog.*, 571; *Erga*, 61; v. N. Loraux, „Race des femmes", mai ales p. 47—49.

[224] *Il.*, 18, 395 şi urm.; cf. M. Detienne şi J.-P. Vernant, *Mètis*, p. 138, cu precizări asupra calităţii de metalurg atribuită Thetidei de unele comentarii.

[225] Plat., *Rep.*, X, 620 c.; cf. Eur. *Med.*, 409.

[226] *Rep.*, 596 b şi urm.

ORGANIZAREA SPAȚIALĂ A CETĂȚII ÎN „LEGILE"



Acropola cetății
Oraș
Periferie meșteșugărească
Cercuri de agricultură
apropiată și de frontieră
(... limita între ele)
Sate de meșteșugari

Simbolizează deplasarea lunară a celor 12 detașamente de tineri în jurul teritoriului pe parcursul unui an.
NB. — Parcursul se efectuează în sens invers în anul următor.

IV. CETATEA: GÎNDITĂ, TRĂITĂ

1. RAȚIUNEA GREACĂ ȘI CETATEA*

Mai putem oare considera *rațiunea greacă* drept un model de la care ne-am putea inspira? Pînă de curînd, răspunsul era evident: rațiunea noastră, concepția noastră despre adevăr, întemeiată pe principiul identității, își află originea în Grecia, în această dezvoltare a gîndirii care se naște în Ionia secolului VI î.e.n. pentru a ajunge la împlinire cu Platon și Aristotel; judecată banală, dar care își are și ea istoria ei. Se știe, de pildă, ce dispreț total nutrea față de greci — acești vorbăreți, acești înțelepți fără înțelepciune — cel ce iubea ideile limpezi, întemeietorul Uniunii raționaliste, Voltaire.

Să nu ne oprim la această istorie, amintind doar că, în chipul cel mai evident, se dezvoltă azi o ofensivă complexă împotriva ideii înseși de rațiune greacă-model. Care sînt principalele ei linii de forță? Deopotrivă, propria noastră concepție despre rațiune și concepția noastră despre gîndirea greacă s-au modificat profund.

Sînt prea puțin calificat pentru a dezvolta prima din aceste două teme. Mi se pare totuși că știința modernă n-a

putut să nu răvășească reprezentările noastre asupra rațiunii. Bachelard, interpret al *Noului spirit științific*, voia „să restituie rațiunii turbulența și agresivitatea"; el arăta că principiul identității nu se aplică decît într-un sector particular al activității raționale, tot așa cum geometria creată de greci, geometria euclidiană, nu e decît un caz particular între geometriile posibile, efectiv dezvoltate de la Riemann și Lobacevski în matematicile moderne.

Un demers simetric s-a întreprins într-un domeniu cu totul diferit: etnologia contemporană a arătat că gîndirea occidentală, cea care pornește sau se consideră că pornește de la greci, reprezintă expresia unei căi de dezvoltare cu totul specifice. Chiar dacă Lévi-Strauss — moștenitor mai fidel decît pare al universalismului secolului al XIX-lea — regăsește în „gîndirea sălbatică" legile „spiritului uman", această direcție nu-i lipsită nici de paradoxuri, nici de consecințe pentru discuția de față.

Se știe, într-adevăr, că Lévi-Strauss descoperă la „primitivi" nu o „gîndire sălbatică" propriu-zisă, ci „gîndire în stare sălbatică", adevărate logici practico-teoretice, întemeiate dealtminteri pe principiul identității în dubla sa formă: A este A, A nu este non-A. „Principiul logic, scrie el, este acela de *a putea opune* întotdeauna termeni pe care o sărăcire prealabilă a totalității empirice ne îngăduie să-i concepem ca fiind distincți"[1]. Totemismul, de exemplu, este o grilă, un cod, vehiculînd un mesaj. Orice sistem totemic presupune un „operator totemic" ideal care codifică natura și-i dă o interpretare globală, interpretare care va fi descifrată, *la nivelul inconștientului*, de către etnologie. Aceste logici ale inconștientului vor pune așadar într-o situație dificilă rațiunea greacă și rațiunea occidentală, fiica acesteia, fiindcă ele nu reprezintă decît niște „cazuri particulare", dar le vor și restaura în aceeași clipă în întreaga lor digni-

tate, cîtă vreme „spiritul uman" în general, acest creator de forme, nu e altceva — cum a putut-o arăta Paul Ricoeur — decît un avatar al înțelegerii kantiene[2].

Nu pe acest plan pune deci Lévi-Strauss sub semnul întrebării modelul greco-occidental. Adevăratul paradox, adevărata dificultate se află în altă parte. Ele rezidă, pe cît îmi pare, în echivocul noțiunii de structură, în jocul scînteietor pe care îl joacă aceasta între conștient și inconștient sau, mai exact, în faptul că Lévi-Strauss consideră în chip deliberat drept secundară orice opoziție între conștient și inconștient. Orice formă de organizare socială e un limbaj înscris într-un cod pe care trebuie să-l descifrăm, orice limbaj e o formă de gîndire și presupune, la limită, un sistem organizat al universului; de aceea, o organizare totemică nu-i mai prejos în ce privește bogăția de semnificație și gîndire față de cel mai elaborat dintre sistemele filosofice, față de cea mai articulată dintre cosmologiile grecești.

Problema e însă tocmai de a ști — vorbind simplu, grosolan chiar — dacă orice fapt de limbă e și un fapt de gîndire în sensul *activ* al cuvîntului.

În orice cod lingvistic se află *gînduri*, nu însă neapărat o *gîndire*. Mi se pare cu neputință să consider secundară diferența între „micile percepții" ale lui Leibniz și percepție, între limbaj și cuvîntul deliberat. Structura, la Lévi-Strauss ca și la discipolii lui, e cînd structurantă, cînd structurată: tocmai aici se află echivocul. Faptul că în greaca veche există o alternanță vocalică de origine indo-europeană care marchează, la aorist, opoziția între singular și plural *(etheka, eihemen)*, și multe alte minuni care se lasă, cum se spune, structurate, presupune oare un „operator lingvistic" care să formuleze o „gîndire"? Faptul că nu știu care din limbile vorbite în Oceania dispune de nouă forme de dual, ceea ce presupune o clasificare subtilă a diferitelor categorii de

raporturi dualiste, este oare un act autonom al gîndirii, reprezintă oare, mai cu seamă, un fapt de conștiință, implică el oare această separare radicală de natură care e pentru noi, de la greci încoace, tocmai *gîndirea?*

Dinspre partea mea, subscriu la cele scrise de curînd de J.-F. Lyotard: „Sălbaticii vorbesc, desigur, dar cu un cuvînt sălbatic, folosesc cu zgîrcenie limbajul /.../ Manifestările verbale sînt la ei descori limitate la împrejurările de față, în afara cărora se face economie de cuvinte" *(Anthropologie structurale*, p. 78). Ei sînt ca țăranii lui Brice Parain și ca provincialii lui Balzac: „cele despre care vorbesc se află de față, evidență a unei cvasi-percepții care e evidența cu care cultura lor dotează lucrurile și oamenii, astfel încît, universul limbajului nu are pentru ei, cum are pentru noi sarcina de a explicita, chiar de a restitui și în curînd de a institui sensul realității /.../; cuvîntul primitiv nu e, în esența lui, un discurs despre realitate /.../ ci *existența continuată cu alte mijloace*"[3].

Lévi-Strauss însuși scrie: „Indienii Omaha socot că o diferență majoră între albi și ei înșiși constă în faptul că indienii nu culeg flori"[4]. Să înțelegem: pentru a le pune în vas, dar și pentru „ierbar". Înțeleg bine că pentru Lévi-Strauss limbajul este experiența diferenței între „natură" și „cultură". Să-i acordăm explicația totemismului, să acceptăm definirea acestuia ca „aplicația", lucrarea intelectului „a universului vegetal și animal asupra societății"[5]; nu-i mai puțin adevărat, totuși, că identificarea cu vegetalul și animalul, chiar numai ca moment logic, chiar dacă nu poate fi separată în cadrul unei logici binare a distincției în raport cu animalul și vegetalul, ne duce foarte departe de știință și de filosofie. Acestea încep exact atunci cînd limbajul se separă de ceea ce vrea el să exprime, cînd apare ca fundamentală distincția între semnificat și semnificant.

E ceea ce exprimă în felul ei faimoasa propoziție a lui Heraclit: „Stăpînul căruia îi aparține oracolul cel din Delfi nici nu spune, nici nu ascunde; el dă semn" (fr. 93). Rămîne de văzut care anume e experiența fundamentală care le-a îngăduit grecilor această separare, această *de-naturare* decisivă a gîndirii.

Nu numai concepția noastră, tradițională și pozitivistă, asupra gîndirii științifice este supusă unor asalturi brutale; același lucru se întîmplă și cu reprezentarea Greciei și gîndirii grecești. Nu ne mai închipuim — și acesta e un lucru excelent — că gînditorii greci erau niște puri raționaliști, discutînd în cerurile înțelegerii pure. Un secol de elenism modern a contribuit în bună măsură la a îndepărta, mai degrabă decît la a apropia Grecia de noi. Problema care se pune este, așadar, aceea de a ști dacă spiritul grec funcționa cu aceleași modele și cu aceleași motivații ca spiritul nostru; în speță, cercetarea contemporană se izbește mereu de următoarea întrebare: de ce rațiunea greacă, care a descoperit matematicile, nu a descoperit și aplicarea lor în știință? Unii merg azi pînă la a se întreba dacă rațiunea greacă ține cu adevărat de ce numim acum *rațional*.

De la Nietzsche încoace, filologia modernă a ajuns să exploreze în mod preferențial zonele așa-zis obscure ale sufletului grec, să-l opună pe Dionysos lui Apollo. La începutul atît de frumoasei sale cărți, *Dialectica spiritului grec*, E.R. Dodds povestește următoarea anecdotă, cu totul tipică pentru o anume mentalitate modernă: „Într-o zi, acum cîțiva ani, în vreme ce priveam sculpturile Partenonului de la British Museum, un tînăr cu chip neliniștit mi s-a adresat astfel: «Știu că nu se face să mărturisești așa ceva, dar *mașinile* astea grecești, pe mine unul nu mă emoționează în nici un fel.» — «Ce interesant, i-am spus, ați putea preciza cauzele acestei indiferențe?» S-a gîndit și, în fine,

mi-a răspuns: «Ei bine, toate astea mi se par mult prea raționale»". Și Dodds s-a apucat să arate în chip fericit adesea, uneori într-un mod ceva mai puțin convingător, și care sînt aspectele neraționale ale gîndirii grecești, de la *șamanism* la *menadism*, și eforturile rațiunii elene de a domina „forțele obscure". Dincolo și de anecdotă, și de tentativa lui Dodds, cum să nu amintim că, sub influența lui Heidegger mai ales, viziunea noastră de azi cu privire la Parmenide și la Heraclit nu are cu „raționalismul" — cum nu are nici cu „umanismul" — decît raporturi foarte distante. Se insistă nu asupra înlănțuirii cauzelor și medierilor, cît asupra experienței fundamentale a adevărului ca dezvăluire a ființei, asupra acelui *exaiphnes*, acelui „deodată" din a treia ipostază a lui Parmenide (înțeleasă greșit, dealtminteri) și din scrisoarea a VIII-a a lui Platon.

Nu caracterul adesea demențial al acestor exegeze ne interesează aici; e sigur însă că nu ne mai putem închipui azi Rațiunea ivindu-se brusc, ca Atena, din universul mitului și pe Tales și Pitagora tratînd dintr-o dată conceptele „fără a recurge la materie și în mod exclusiv intelectual", cum spunea Proclos. La drept vorbind, pentru o întreagă școală istorică, problema pe care o formulăm îndeobște în termenii: *de la mit la rațiune* nici măcar nu se pune. E ce a încercat să arate F.M. Cornford de-a lungul unei opere fundamentale care s-a prelungit pînă la cartea lui postumă, *Principium Sapientiae*[6]. Trecînd de la mit la rațiune, nu ieșim din mit, și ce numim rațiune la greci e adesea tot mitul.

Fiindcă înțelegea să combată teoria miracolului grec, Cornford a vrut să restituie firul continuității istorice între reflexiunea filosofică și gîndirea mitico-religioasă. Între miturile babiloniene sau hitite și cosmogonia lui Anaximandru, teogonia lui Hesiod oferă veriga de legătură. Nu există diferențe fundamentale între mitul de ordonare a cosmosului

din *Enuma Elish* — poemul babilonian al creației, evocind uciderea monstrului Tiamat de către zeul Marduk și crearea lumii din cadavrul lui Tiamat —, mitul lui Zeus ucigîndu-l pe Typhon in *Teogonia* și nașterea, dacă nu a lumii in intregul ei, măcar a vinturilor, și cosmogonia lui Anaximandru, în care diferitele calități: rece și cald, umed și uscat etc. se ivesc, perechi-perechi, din *apeiron* (nedefinitul).

Cornford mergea încă și mai departe: el incerca să discearnă partea care revine mitului intr-o operă care ne apare in multe privințe drept una din implinirile majore ale rațiunii elene, opera lui Tucidide. Pentru autorul cărții intitulate *Thucydides Mythistoricus*, o parte importantă, dacă nu chiar esențialul *Istoriei războiului peloponesiac*, reprezintă o laicizare, o raționalizare a tragediei lui Eschil: *hybris* (nemăsura) lui Xerxes il duce la Salamina, *hybris* a lui Agamemnon il duce la moarte, *hybris* a lui Alcibiade, victimă a rătăcirii, *Ate*, ii duce pe atenieni în Sicilia. În amănunt, analizele lui Cornford merg foarte departe și pot uneori fi acceptate ca atare; numai că, pentru ca un mit să fie raționalizat, e nevoie să existe o rațiune operantă. Rămine de explicat de ce Tucidide nu s-a mulțumit cu mitul in stare pură, de ce a respins fățiș mitul, cel puțin sub forma pe care o mai avea el la Herodot. Chiar acordindu-i lui Cornford tot ce ne cere, nu facem altceva decit să dăm indărăt pentru a sări mai departe.

Ce să reținem, așadar, din acest dublu atac împotriva imaginii naive a rațiunii grecești? Poate, în esență, că rațiunea, fie ea și greacă, trebuie să fie reinserată în istorie. În istoria greacă trebuie căutate trăsăturile fundamentale care explică abandonarea *voită* a mitului, trecerea de la structurile organizatoare inconștiente, ca structuri „logice" în sensul dat termenului de Lévi-Strauss, la o tentativă deliberată de a descrie deopotrivă funcționarea universului

— care e rațiunea „fizicienilor" ionieni și italioți — și funcționarea grupurilor umane — care e rațiunea istorică, rațiunea lui Herodot și, intr-un grad încă și mai inalt, a lui Tucidide. Care sînt „modelele de inteligibilitate" care dau formă unui Anaximandru, unui Empedocle, unui Tucidide? Ce reguli ale practicii sociale grecești se exprimă în acest limbaj cu totul particular care e fizica ioniană sau istoria, in felul in care regulile sociale ale indienilor Caduveos se exprimă, — Lévi-Strauss a arătat-o in chip exemplar în *Tropice Triste* — în desenele pe care aceiași Caduveos și le gravează pe trup?

Opera lui J.-P. Vernant ne propune un răspuns limpede la aceste întrebări.

Mitul „oriental" avea, in societățile „orientale" cu care grecii erau in contact (mai ales Egiptul și Mesopotamia), o funcție bine precizată și modele de inteligibilitate clar definite. Cosmogonia, ca și istoria, exprimau un tip foarte aparte de relații sociale, cele pe care le întreținea regele și cu lumea naturii, și cu cea a oamenilor; regele integra umanitatea in natură, garantind oamenilor securitatea și naturii ordinea, așa cum au descris funcția regală lucrările celebre ale lui A. Moret, R. Labat, H. Frankfort. Bineînțeles, această *teologie regală* nu a fost întotdeauna trăită ca atare in istorie[7], dar aceasta nu-i diminuează importanța in istoria gîndirii. În interiorul acestui mod de a gîndi, istoria se înfățișează nu ca o narațiune explicativă, ci ca un comunicat dinspre oameni către zei, ca împlinirea planului divin in lumea oamenilor. Cosmogonia transpune în lumea zeilor chipul regelui în calitate de creator de ordine. Poemul *Enuma Elish* este un poem ritual repetat în fiecare an cu prilejul sărbătorii Anului Nou la Babilon, sărbătoare prin care regele își innoia suveranitatea tot așa cum Marduk și-o innoia pe a sa ucigînd în

fiecare an pe Tiamat; tot aşa cum, într-o altă zonă geografică, faraonul işi înnoia suveranitatea în sărbătoarea Sed.

Au cunoscut oare grecii acest tip de suveranitate? Trebuia, desigur, să ne vădim a fi nuanţaţi şi să nu căutăm, în Creta şi la Micene, tipuri prea „pure" de societate „orientală": Chiar şi în Mesopotamia s-a putut dovedi că existau tensiuni între economia şi societatea palaţială, întemeiate pe controlul exercitat de suveran sau de templu asupra zonei agricole, şi economia şi societatea urbană[8]. În Creta, în ciuda unor interpretări arheologice extrem de discutabile, este, poate, de reţinut ceva din ipotezele lui Henri Van Effenterre cu privire la existenţa, alături de palat, a unui alt centru de decizie[9].

Aceste consideraţii nu trebuie însă să mascheze evidenţa însăşi. Descifrarea linearului B, făcînd să urce în timp cu aproape şapte secole data primelor mărturii de limbă greacă, ne îngăduie azi să studiem această limbă în decursul a treizeci şi cinci de secole de evoluţie continuă, de la arhivele din Cnossos, Pylos şi Micene la Kazantsakis. Nu ne îngăduie însă să stabilim, cum se crede uneori cu o naivitate dezarmantă, aceeaşi continuitate în domeniul instituţiilor şi vieţii sociale. Oricine ar fi exact personajul locuind în palatele de la Cnossos, Phaistos, Mallia, Paleokastro, el îngrămădeşte în chiupuri roadele ţinutului, controlează creşterea vitelor şi contabilizează recoltele; fie el zeu, preot ori rege (în orice caz, termenul care îl denumeşte va fi întotdeauna prost tradus), el va fi în fapt de neînţeles pentru generaţiile următoare — şi nu înţeleg prin asta numai epoca cetăţii, ci chiar ceea ce numim lumea homerică — şi aceasta oricare va fi fost forţa amintirilor şi a tradiţiilor legendare formînd sau deformînd chipul unui Minos şi al unui Agamemnon.

Această lume s-a prăbuşit la sfîrşitul sec. XIII. În ce condiţii exacte, nu ştim şi ignorăm, înainte de toate, care va fi

fost rolul a ceea ce savanții moderni numesc „invazia doriană". Catastrofa materială a fost imensă; o putem constata lesne și azi în așezările din Pelopones sau din Creta, dar ceea ce s-a numit „criza suveranității" a fost încă și mai hotăritor. Abia intr-un univers descărcat de obsedanta prezență a suveranului aheean-*wanax*, intr-un univers în care stau față-n față — multă vreme despărțiți, într-un tîrziu reuniți incepînd de la finele sec. VIII (opera lui Hesiod putînd sluji drept limită) — țărani de o parte, aristocrați războinici de cealaltă, abia în acest univers se va constitui, tocmai prin reunirea de care e vorba, cetatea clasică. Nu încercăm să punem aici insolubila problemă a originilor cetății. Cum s-a ajuns la o situație atît de neobișnuită ca o comunitate să-și poată publica decretele (cel mai vechi este, cred, cretan) purtînd acele formule atît de des repetate vreme de aproape zece veacuri, dar care pe mine personal mă copleșesc mereu de admirație: *cetatea a găsit cu cale*, *poporul a găsit cu cale*, *sfatul și poporul au găsit cu cale*, și care exprimă suveranitatea unui grup de egali? Voi spune doar că, pentru a delimita mai exact această mutație, trebuie să înțelegem că ea e, ca să zicem așa, cu dublă bătaie. Într-un prim moment, mai bine cunoscut la Sparta și în cetățile cretane, fiindcă aceste comunități nu au depășit acest stadiu, agenții esențiali ai acestei transformări au fost războinicii, acei tineri războinici din preajma regelui homeric, așa-numiții *kouroi*.

Admirabila intuiție a lui Henri Jeanmaire[10] a fost să demonstreze că la Homer singurele instituții propriu-zis politice — adunarea, Sfatul, regalitatea însăși — sînt instituții militare. Înaintea lui, Engels crease noțiunea de *democrație militară*, dar lipsa de documente îl împiedicase s-o așeze într-o perspectivă istorică reală. De la sfîrșitul sec. VIII, tinerii purtau uniforma de hoplit; toate elementele ei

componente se adunaseră cu mult înainte, aproape chiar din epoca miceniană.

Ceea ce se numește „reforma hoplitică" nu e, așadar, o mutație tehnică, este consecința unei mutații sociale[11]. De aici înainte, nu individul, ci *falanga* se luptă. Ne aflăm încă într-un cadru social aristocratic, dar al unei aristocrații de egali. Tinerii tovarăși ai regelui homeric izbutesc treptat să-și impună, dacă nu dominația, măcar prezența și participarea la un joc care e acum jocul politic.

Vorbeam de *dublă bătaie:* al doilea timp e, într-adevăr, cel al democrației. Deseori se judecă lucrurile de parcă între oligarhia și democrația greacă n-ar fi decît o diferență de grad, o diferență între numărul celor care participă la putere. Dacă totuși există un „miracol grec", el nu se află în cerul pur al Aticei sau în coloanele Partenonului, ci în integrarea în cetate, nu numai a războinicilor aristocrați, beneficiari ai muncii *hiloților* de la Sparta sau *penestilor* din Tesalia, ci și a micilor agricultori lucrîndu-și pămînturile. Începînd cu reformele lui Solon, la Atena orice „atenian" e un om liber, orice om liber are vocația calității de cetățean, și reforma lui Clistene va împlini această tendință. Numai această dezvoltare, lărgirea noțiunii de cetățean, va face posibilă dezvoltarea celorlalte categorii sociale: sclavii în sensul clasic al cuvîntului, vînduți și cumpărați, care sînt „străinii" prin excelență și meteccii. Exemplul clasic e deci cel atenian, dar fenomene analoge au avut loc și în Ionia, în contact direct cu monarhia lidiană, apoi persană: la Chios, la Samos, la Milet.

Poate întrezărim acum mai bine ceea ce s-a numit „universul spiritual al cetății"[12]. Originalitatea acestei *polis* constă nu în faptul că e o societate supunîndu-se unor norme — orice societate răspunde acestei definiții — și nici în faptul că aceste norme formează un sistem coerent — aceasta e o

lege nu doar a grupurilor sociale, ci și a studierii unor atari grupuri; nici măcar in faptul că participanții la această societate au vocația egalității și participării la exercițiul puterii, acest lucru fiind propriu și multor societăți primitive. Lewis Morgan, in lucrarea sa *Ancient Society*, vedea, de pildă, Atena lui Clistene și ca un început al lumii noi, cea a civilizației, și ca desăvirșire a etapei „barbare" in istoria omenirii, etapa societății tribale și clasice pe care el însuși o cunoscuse sub forma *democrației* irocheze. În Grecia, aceste fenomene parvin la stadiul conștient; grecii au conștiința „crizei de suveranitate", fie și prin simplul fapt că se confruntă cu imperiile vecine.

Unul din semnele acestei transformări este, cum s-a spus adesea, mutația care se produce, după o eclipsă de aproape patru secole, în rolul scrisului. Acesta nu mai e privilegiul scribilor de palat, ci o tehnică publică; nu mai slujește pentru a ține socoteli sau pentru a nota rituri rezervate unor specialiști, ci pentru înscrierea *legilor*, religioase sau politice, expuse la vedere, la îndemîna oricui. Și totuși, civilizația greacă clasică nu e o civilizație a scrisului — sau, mai exact, nu tinde să devină așa ceva decît începînd din sec. IV î.e.n. — ci o civilizație a cuvîntului; nu e un paradox să spunem că scrisul este acum una din formele cuvîntului.

Cetatea creează un spațiu social cu totul nou, spațiul public, al cărui centru este *agora*, piața publică, cu vatra comună; aici se dezbat problemele de interes general, într-un spațiu în care puterea nu mai rezidă în palat, ci „în mijloc", *es meson*. „În mijloc" stă oratorul, care e ținut să vorbească în folosul tuturor[13]. Acestui spațiu îi corespunde un timp civic care îl reproduce: imaginea cea mai izbitoare este cea a anului pritanic al lui Clistene, radical deosebit de calendarul religios și împărțit în tot atîtea „luni politice", pritanii, cîte triburi are cetatea[14].

În cetate, cuvîntul și persuasiunea, *peithô*, devin așadar instrumentul politic fundamental. Aceasta poate presupune, evident, și șiretlic, și minciună, dar nu mai înseamnă cuvînt ritual. Oracolul însuși nu e o poruncă, ci un cuvînt deosebit de solemn, a cărui ambiguitate e fundamentală. Pînă și acest cuvînt — cum bine s-a văzut în ajunul bătăliei de la Salamina, cînd Temistocle a interpretat „zidul de lemn“ de care vorbise zeul din Delfi ca însemnînd flota — pînă și acest cuvînt, deci, ia parte la dezbaterea contradictorie din care va rezulta decizia sau legea. Religia participă, așadar, în felul ei, în pofida atîtor antagonisme, în pofida atîtor „supraviețuiri“ ale trecutului, la această progresivă umanizare. Dacă statuia de cult devine pur umană, aceasta e tocmai fiindcă devine *eikon*, o imagine a cărei funcție rituală e să fie văzută. Bineînțeles, toată lumea știe că acesta e doar unul din aspectele religiei grecești; religiei civice i se opune universul sectelor și cel al inițierilor, și acest dublu aspect nu va fi lipsit de ecou în însăși sfera filosofiei, mereu împărțită, pînă în vremea lui Aristotel, între apariția — chiar „scandalul“ public — (al lui Empedocle, al lui Socrate) și retragerea în grădinile lui Akademos, între exoteric și esoteric.

În acest punct, să indicăm pe scurt în ce măsură acest univers spiritual pe care l-am schițat se reflectă în gîndirea filosofică greacă. La drept vorbind, s-a considerat deseori că aceasta reflecta, traducea altceva decît ce spunea fățiș. S-au căutat în operele presocratice — s-au și găsit uneori — mistere și simboluri sexuale, ca acelea pe care le descoperea Bachelard „psihanalizînd“ focul. S-au căutat, iarăși — s-au găsit ceva mai rar — reflexe directe ale transformărilor economice și ale mutațiilor sociale. Aproape întotdeauna s-a ajuns pe această cale la absurdități palpabile. Astfel, George Thomson[15] punea în legătură lupta contrariilor din filosofia greacă cu structura socială cea mai arhaică, cu complemen-

taritatea a două ginți opuse și furnizîndu-și reciproc parteneri de căsătorie în căsătorie în cadrul aceluiași trib; nenorocirea e că nici un document nu atestă existența unei atare structuri în Grecia.

Un alt tip de cercetare se impune, dimpotrivă, tot mai mult, cu lucrări ca ale lui P. Guérin, G. Vlastos, J.-P. Vernant[16]: între „economie" și filosofie există un mediator privilegiat, reprezentînd tocmai experiența fundamentală a grecilor — viața politică.

Exemplele pot fi lesne înmulțite: iată textul lui Alcmeon din Crotona care, pentru a defini sănătatea corpului, apelează la noțiunea de *isonomie*, în vreme ce boala e rezultatul monarhiei, al *tiraniei* exercitate de un element asupra celorlalte. Sau ce ne-a rămas din opera lui Anaximandru, dovedind și prin ea însăși că nu ne aflăm la nivelul imaginii. Infinitul, *apeiron*, reprezintă o realitate aparte a tuturor constituentelor universului, izvorul inepuizabil din care se hrănesc toate. Aristotel ne spune: dacă vreunul dintre elemente ar deține o imunitate, lumea n-ar avea parte de egalitatea care o caracterizează. Celebrul fragment al „fizicianului" ionian definește această ordine universală spunînd că elementele își dau unul altuia *compensații* și *dreptate*, răscumpărînd *nedreptatea* săvîrșită în ordinea timpului[17].

Aș insista ceva mai mult — cită vreme apariția importantei lucrări a lui J. Bollack despre Empedocle[18] ne oferă prilejul — asupra a ce se desprinde din studierea filosofului din Agrigent. Aspectele „arhaice", „primitive", ale personajului au fost adesea puse în evidență. E.R. Dodds face din el un *șaman*, L. Gernet a arătat că, stăpîn al vînturilor și ploilor, el evocă îndeaproape imaginea „regelui mag" al lui Frazer[19]. Multă vreme universul lui Empedocle a fost reconstituit ca trecînd printr-o serie de faze distincte, de la unitatea absolută a *Sphairos*-ului la diversitatea absolută a *Cosmos*-ului,

de la domnia lui Eros la cea a Discordiei. J. Bollack a dovedit că această viziune, în fapt gnostică, este falsă. Nu există cicluri, ci prezență simultană, în interiorul aceleiași lumi, a iubirii și a urei, expresie dramatică a problemei unității și diversității în *polis* asupra căreia vor medita Platon și Aristotel.

Distrugerea acestui *sphairos* (sferă) divin înseamnă împărțirea puterii, împărțirea elementelor — Foc, Pămînt, Apă, Aer — comparabilă cu împărțirea lumii între zeii lui Homer; construcția, concomitentă, a *sphairos*-ului este egalitatea exprimîndu-și puterea, instituind nu dispersie, ci echilibrul elementelor; marea echilibrează suma focurilor posibile, un anti-soare răspunde soarelui; sîngele însuși, acest ansamblu de elemente „sferomorfe" e compus, dacă putem spune astfel, din egali. Ca la Anaximandru, fiecare element își exercită pe rînd — ca și cetățenii în *polis* — puterea în ordinea timpului, dar egalitatea părții revenind fiecăruia distruge tot ce o asemenea dominație ar putea avea excesiv. „Totul e plin deopotrivă de lumină și de noapte fără lumină, egale una cu cealaltă."

Abia dacă mai e nevoie să precizez că nu înțeleg să reduc gîndirea filosofică la o transparență politică. Lumea politică propune gîndirii imaginea unei ordini create și de creat, dar gîndirea filosofică își va dezvolta repede, încă din epoca lui Parmenide, propriul limbaj și propriile probleme. Paralel cu aceasta, gîndirea politică autonomă, cea a sofiștilor, acești profesori de politică, care socoteau ca Protagoras că politica e posibilă pentru că arta opțiunii e înnăscută cetățeanului, va suferi ea însăși și în felul ei influența „fizicii ioniene" și „italiene".

Și istoricii? Se uită prea ades că și ei au jucat un rol în nașterea și dezvoltarea rațiunii elene[20]. „Scriu — spune primul dintre ei, Hecataios din Milet — ce cred eu că e adevărat, căci vorbele grecilor sînt multe și, pe cît îmi pare,

ridicole." Opera lui Tucidide e prin excelență expresia rațiunii istorice, a rațiunii constituente a istoricii. Se știe în ce chip sistematic regăsește Claude Lévi-Strauss în mituri structurile binare ascunse acolo. Ele nu se ascund în opera istoricului atenian, și regăsim lesne în cuplurile complementare — decizia rațională *(gnome)* și hazardul *(tyche)*, vorba *(logos)* și fapta *(ergon)*, legea și natura, pacea și războiul. Istoria capătă astfel forma unei imense confruntări politice; planurile oamenilor de stat sînt puse la încercare de planurile altor oameni de stat, dar și de realitatea însăși, de *tyche*, de *ergon*, chiar și de acea natură despre care Tucidide scrie, destul de ciudat, la începutul cărții I, că a fost părtașă la zguduirea universului uman, de parcă războiul peloponesiac ar fi provocat cutremure de pămînt.

Mi se pare îndeajuns de evidentă ambiția rațiunii politice, a acestei încercări de cucerire care, în secolul al V-lea, înțelege să supună totul normei, căci elementele pe care abia le-am schițat pot fi extinse la multe alte domenii — la medicină, de exemplu. Într-un sens, orice activitate omenească este, pentru grecii de atunci, o activitate politică.

J.-P. Vernant a dovedit-o din plin, ceea ce constituie forța rațiunii grecești reprezintă și slăbiciunea ei: ea atîrnă în întregime de idealul cetățeanului liber. Faimosul „blocaj tehnic" al gîndirii grecești, de care s-a vorbit atîta, are, de bună seamă, o cauză economică și socială — sclavia — dar și o cauză intelectuală. În mașinăriile pe care le-a născocit, rațiunea greacă vedea nu instrumente de transformare a naturii, ci un fel de *dublu* al omului, niște minunății *(thaumata)*.

Ca și cînd ar fi împins pînă la ultima ei limită distincția între natură și cultură sau, pentru a folosi propriul lor lim-

baj, între *natură* și *lege*, ci nu s-au interesat de mașini decît ca de niște minuni de legalism. Vernant a observat exact și în această privință că, pînă și în asemenea domenii, schemele politice, cele ale sofisticii, joacă un rol fundamental. Sofistul își învață elevul cum un raționament slab poate învinge, la modul politic, un raționament puternic. Savantul grec, în măsura în care se adresează naturii, nu îi cere lecții, ci i le dă; o domină uneori, nu i se supune niciodată.

În *Mecanica*, Aristotel analizează, de exemplu, principiul de răsturnare a forțelor prin care un scripete transformă mișcarea circulară în mișcare rectilinie. Descoperă acest principiu în ambiguitatea „sofistică" a cercului. „Cercul este el însuși o realitate contradictorie, cel mai de mirare lucru din lume, combinația, în aceeași natură, a mai multor contrarii. Se mișcă deci și într-un sens, și în altul, e în același timp concav și convex, mobil și imobil"[21]; pe scurt, prin sine însuși cercul e o realitate logică, un argument sofistic.

Să ne mai mirăm așadar că grecii și-au dobîndit adevăratele progrese tehnice decisive în domeniul războiului? Aceasta era singura *techne* care le părea a angaja viitorul însuși al cetății.

Limite sincronice. Să adăugăm cîteva cuvinte despre limitele diacronice ale rațiunii politice, așa cum am încercat să o descriem. Sfîrșitul sec. VI și începutul sec. V au însemnat o perioadă de echilibru între democrația în curs de desăvîrșire și gîndirea teoretică. În plin secol al V-lea, însă, și mai ales în cel următor, pe măsură ce se dezvoltă „maladiile interne ale elenismului triumfător" (A. Aymard), vedem cum rațiunea, fiică a cetății, se întoarce, ca să spunem așa, asupra cetății, procedînd la examenul ei critic și, în bună măsură, întorcîndu-se *împotriva* cetății. Filosoful, descendent, în parte, al inițiatului — cazul e flagrant mai cu seamă în mediile pitagoreice — legat adesea de păturile aristocratice,

va constata că cetatea nu se supune acelui ideal de dreptate pe care ea însăși îl crease, că impune, de exemplu, egalitatea aritmetică — un cetățean face cît un alt cetățean — și nu egalitatea geometrică întemeiată pe proporții pe care i-o propune filosofia.

Toate acestea duc spre paradoxul platonic. La Platon, omul însuși e o cetate în care se înfruntă forțe antagonice; cît despre cetatea filosofului, ea nu-și mai află modelul în cetatea empirică, ci în ordinea universului; raporturile sînt strict inversate. Ținut de o parte de cetatea reală, Platon se va refugia în „acea republică din noi înșine" de care vorbește dialogul *Despre dreptate*[22].

NOTE

* Publicat în *Raison présente*, 2 (1967), p. 51–61.

[1] Lévi-Strauss, *Pensée sauvage*, p. 100–101.

[2] „Structure et Herméneutique"; în legătură cu echivocurile conceptului de „spirit uman" la Lévi-Strauss, v. lucrările lui E. Leach, mai ales „Lévi-Strauss". Despre operatorul totemic v. Lévi-Strauss, *Totémisme*.

[3] „Indiens", p. 71.

[4] *Pensée sauvage*, p. 58.

[5] *Totémisme*, p. 144.

[6] Urmez îndeaproape demonstrația lui J.-P. Vernant, „Du mythe à la raison"; v. și *Origines*. Asupra insolubilei probleme a originilor orientale v. cartea optimistă a lui M.L. West, *Orient*.

[7] V. G. Posener, *Pharaon:* lucrările criticate, implicit sau explicit, de acesta: A. Moret, *Royauté pharaonique;* R. Labat, *Monarchie assyro-babylonienne* și H. Frankfort, *Royauté*.

[8] V. A.L. Oppenheim, *Mésopotamie*, cap. 2.

[9] „Politique et Religion" și, acum, *Mallia* I, p. 189–195.

[10] H. Jeanmaire, *Couroi*.

[11] Cf. M. Detienne, „Phalange".

[12] J.-P. Vernant, *Origines*, cap. 4.
[13] Cf. M. Detienne, „Géométrie", dovedind originea militară a noțiunii de centru.
[14] Cf. P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène*.
[15] G. Thomson, *Premiers Philosophes*.
[16] V. P. Guérin, *Justice;* G. Vlastos, „Equality"; J.-P. Vernant, „Du mythe à la raison".
[17] V. mai ales Ch. Kahn, *Anaximander*.
[18] J. Bollack, *Empédocle*.
[19] L. Gernet, „Origines".
[20] V. F. Chatelet, *Naissance*.
[21] „Pensée technique", p. 54.
[22] Pentru un studiu de ansamblu al problemelor ridicate în acest capitol, v. recentele considerații ale lui G.E.R. Lloyd, *Magic*, p. 226–267.

2. ATENA ŞI ATLANTIDA. STRUCTURA ŞI SEMNIFICAŢIA UNUI MIT PLATONIC*

„E mai uşor — scria Harold Cherniss despre problema Atlantidei, atît de mult dezbătută încă din antichitate — să faci să iasă duhul din sticlă decît să-l faci să intre la loc"[1]. De bună seamă, dar care e cu adevărat problema?[2] La începutul lui *Timaios* şi în dialogul întrerupt din *Critias*, Platon prezintă sub forma unei tradiţii culese de Solon de la preoţii zeiţei Neith din Sais (Egipt) şi transmise de el rudei sale, Critias cel Bătrîn, de la care a cules-o, în fine, Critias cel Tînăr — unul din „cei treizeci de tirani", unchiul lui Platon[3] — instituţiile, geografia politică şi istoria a două cetăţi dispărute de peste 9 000 de ani, dinaintea ultimei dintre catastrofele (incendiu general sau potop) reînnoindu-se periodic pe planeta noastră[4]: Atena primitivă şi Atlantida.

De ce această istorisire? Socrate şi prietenii lui au reamintit tocmai, au rezumat trăsăturile fundamentale ale cetăţii platonice, aşa cum sînt ele expuse în cărţile III—V ale *Republicii:* existenţa unui corp de gardieni, bărbaţi şi femei, deosebit de restul populaţiei; femei şi copii în comun, organizare raţională şi secretă a raporturilor sexuale[5]. Socrate

explică atunci că ar vrea să vadă funcționînd în fapt o asemenea cetate, s-o insereze, așadar, în lumea concretă a războiului, a negocierilor. S-o insereze în istorie, în sensul pe care noi îl dăm cuvîntului? Desigur că nu; e vorba mai degrabă de unul din acele modele mecanice pe care îi plăcea lui Platon să le imagineze și care-i îngăduiau să dramatizeze o dezbatere abstractă[6].

Lupta între Atena primitivă și Atlantida va fi un model, dar în alt sens. Orice paradigmă presupune, într-adevăr, în limbaj platonic, existența unei structuri comune între modelator și modelat, între realitate și mit[7]; astfel, în *Omul politic*, prințul e definit pornind de la imaginea țesătorului pentru că guvernantul este un țesător, un meșter lucrînd cu ochii ațintiți la modelul divin. Problemele pe care le ridică, așadar, istorisirile din *Timaios* și *Critias* sînt încă cu mult mai complexe. Cetatea ale cărei temeiuri sînt descrise în *Republica* este paradigma care inspiră constituția Atenei primitive; *istoria* Atlantidei, a imperiului său și a catastrofei finale în care s-a prăbușit se determină așadar în raport cu punctul fix reprezentat de cetatea ideală. Dar această „poveste a celor două cetăți" este prin ea însăși legată în chipul cel mai strîns de problematica fizică din *Timaios*. Platon o spune explicit: povestea amănunțită a acestei aventuri a omului nu poate fi abordată, ca în *Critias*, decît după definirea locului pe care îl ocupă omul în *natura* pe care sub ochii noștri o reconstruiește „fiziologul" din Locroi[8]. Fizica însăși, aparținînd universului devenirii, nu poate da naștere decît unui „mit verosimil"[9]; cîtă vreme însă naratorul contemplase, ca și demiurgul, „ființa care există întotdeauna și care nu e părtașă la devenire", cea pe care o aprehendează nu „părerea dimpreună cu senzația", ci „inteligența dimpreună cu raționamentul"[10], într-un cuvînt ceea ce este prin excelență „același", povestea lui va fi totuși întemeiată în

adevăr și demnă de zeița a cărei sărbătoare se celebrează (Atena). Socrate va putea chiar s-o definească drept „o istorie adevărată, nu o poveste plăsmuită"[11]. Așa vor vorbi mereu, după Platon, autorii de romane care exploatează „asemănarea" între realitate și ficțiune. În cazul de față, succesul artificiului platonic, primul de acest gen din literatura occidentală, avea să fie imens.

Istoricul care vrea să înțeleagă mitul Atlantidei e supus unei triple obligații: să nu separe cele două cetăți pe care atît de strîns le-a unit Platon, să se refere mereu la fizica din *Timaios* și, prin aceasta chiar, să pună într-un raport constant mitul istoric, a cărui structură vrea s-o determine, cu „idealismul" platonic. O interpretare istorică propriu-zisă va putea fi formulată doar în măsura în care această operație prealabilă se va realiza[12].

Dacă Atena primitivă reprezintă pentru Platon o paradigmă, mitul Atlantidei, cu caracterul său deopotrivă precis și romanesc, este cel care a atras, și încă cu mult mai mult, atenția[13]. În antichitate, istorisirea filosofului a fost considerată cînd poveste — pe care încă în sec. IV se amuza să o pastișeze Teopomp, înlocuind conversația între Solon și preoții din Sais cu un dialog între Silen și regele Midas, evocînd, în locul Atlantidei, Cetatea războinică *(Machimos)* și, în locul Atenei, Cetatea pioasă *(Eusebes)*[14] —, cînd deschizătoare de drumuri în discuția geografică. Filologia elenistică va înlesni atari speculații, mai interesate de vorbe decît de realități; Strabon, măcar, citează în opoziție pe Poseidonios și pe Aristotel, primul crezînd în „realitatea" narațiunii platonice, celălalt socotind că Atlantida semăna cu fortificațiile aheenilor evocate de Homer: cine construise acest continent îl și distrusese[15]. Sîntem mai puțin informați în legătură cu interpretările filosofilor, pe care le cunoaștem numai prin intermediul comentariului lui Proclos la *Timaios*.

Proclos nota, cu destulă profunzime, că începutul dialogului dezvolta în imagini o teorie a Universului[16]. Oricît ar fi fost uneori de absurde interpretările predecesorilor săi, ca și ale sale proprii, aveau măcar meritul — fără a îndrăzni să respingă ipotezele realiste — de a nu despărți Atena de Atlantida și de a pune sistematic în legătură mitul și fizica din *Timaios*[17]. Dar acestor filosofi, trăind într-un mediu social și religios profund diferit de cel cunoscut de Platon, aspectele politice ale gîndirii atenianului le scapă cu totul. Încă și mai tîrziu, un geograf creștin îl va preface pe Solon în Solomon și-l va acuza pe Platon că ar fi falsificat o povestire din *Oracolele chaldeene*[18].

„Realismul" nu produsese, una peste alta, decît puține ravagii în antichitate; alta e situația însă de la Renaștere încoace. La sfîrșitul sec. XVII și în sec. XVIII, Atlantida devine miza unei ample dezbateri: continentul descris de Platon este oare Lumea Nouă, America? Este el oare lumea în care creștinii vedeau leagănul civilizației — adică Palestina iudaică? Este el, dimpotrivă, o anti-Palestină, sorginte a științelor și artelor, de căutat în Siberia sau în Caucaz? Începutul ideologiilor naționaliste moderne intră și el în joc[19]. Astfel, suedezul Olof Rudbeck va încerca să demonstreze, cu o erudiție aproape incredibilă, că Atlantida nu se putea afla în altă parte decît în Scandinavia[20]. Și, bineînțeles, aceste cercetări au trecut treptat din miinile savanților în cele ale semi-savanților[21], apoi ale mitomanilor și escrocilor, aceia care pînă în zilele noastre „găsesc" și vînd o Atlantidă oscilînd între Heligoland și Sahara, între Siberia și lacul Titicaca[22]. Alungată din știință, interpretarea „realistă" a dispărut însă, oare, cu adevărat? Se consideră adesea că Platon a cunoscut, dacă nu un continent scufundat, măcar o tradiție reproducînd, mai mult sau mai puțin fidel, amintirea unui eveniment istoric sau vreo *saga* locală.

Încă T.H. Martin — în celebrele, admirabilele sale *Studii despre dialogul „Timaios"* — se întreba dacă Platon nu s-a inspirat cumva dintr-o tradiție egipteană, chiar dacă situa Atlantida „în vecinătatea insulei Utopia"[23]. Odată cu descoperirile lui Evans, Creta a fost, evident, cel mai adesea exploatată: rolul pe care îl joacă sacrificarea taurului în jurămîntul regilor atlanți ducea în chip aproape inevitabil în țara Minotaurului, iar distrugerea fabulosului regat a fost asimilată cu căderea Cnossos-ului[24]. Din păcate, toate aceste afirmații rămîn strict indemonstrabile și ne putem întreba chiar ce progres s-a realizat în interpretarea textului, de la O. Rudbeck încoace, atunci cînd citim, sub pana unui arheolog, că peisajul Atlantidei seamănă cu împrejurimile lacului Copaïs — e drept, cu unica rezervă că „Atlantida lui Platon se găsește departe în Occident, în vreme ce lacul Copaïs se află în mijlocul Greciei"[25].

La obîrșia acestor studii descoperim o ciudată imagine a filosofului, un Platon istoriograf, ale cărui „izvoare" se cer a fi descoperite ca acelea ale unui Herodot sau Diodor. Dar termenii în care gîndea Platon nu se referă la surse — la ceea ce Herodot distingea ca *opsis* sau *akoē;* ei se referă, dimpotrivă, la modele[26].

Aceste „modele" au fost și ele căutate, poate însă cu mai puțină ardoare decît „sursele". Au fost căutate, de ce n-am spune-o, într-un chip destul de empiric; s-a ajuns totuși la un anume număr de date pe care trebuie să le amintim și să le comentăm aici.

S-a făcut adesea apropierea între insula atlanților și Scheria feacienilor[27], și acest paralelism nu poate fi contestat. Nu e oare regatul lui Alcinoos, cu monarhia lui patriarhală și cu palatul lui miraculos, prima cetate utopică din literatura greacă[28]? Așa putea el, oricum, să pară unui om al veacului al IV-lea. Trebuie chiar să subliniem că e vorba

de o utopie marină: și Scheria și Atlantida sînt cetăți ale marinarilor: „Ne punem nădejdea în corăbiile iuți, căci Poseidon Cutremurătorul le-a dat în seamă luntrașilor noștri adîncurile"[29]. Regii atlanți sînt urmașii lui Poseidon și ai muritoarei Cleito, Alcinoos și Arete se trag din neamul născut din Poseidon și nimfa Periboia[30]. Singurul templu din Scheria e închinat zeului mării, și tot așa și singurul templu descris de Platon[31]. Poetul evocă două izvoare, tot așa și filosoful[32]...

Ne aflăm deci într-o atmosferă anume, cea a epopeii, și Platon precizează de altminteri încă de la începutul dialogului că Solon ar fi putut, dacă voia, să se măsoare cu Homer și cu Hesiod[33]. Numele regilor din marea insulă nu sînt oare, în parte, împrumutate de la Homer[34]? Dar lumea homerică e aici răsturnată, pămîntul ospitalier devine un imperiu de unde se năpustesc oștirile care încearcă să distrugă Grecia. O atare apropiere nu explică totul, dar e neîndoielnic faptul că ea trebuie să fie adăogată dosarului contestării poetului de către filosof.

Paul Friedländer și, pe urmele lui, Joseph Bidez, au insistat, pe de altă parte, asupra multiplelor temeiuri de a considera Atlantida situată de Platon în extremul occident al lumii ca pe o transpunere ideală a Orientului și a lumii persane[35]. E într-adevăr verosimil ca Platon să se fi putut inspira din descrierile Ecbatanei și Babilonului la Herodot pentru a înfățișa incintele capitalei și orașul însuși al atlanților[36]. Regele oriental părea în ochii grecilor un stăpînitor al apelor. Herodot descrie centrul mitic al Asiei, cîmpie înconjurată de munți și dînd naștere unui fluviu imens și imaginar, care s-ar fi scurs prin cinci breșe ale lanțului muntos pînă într-o zi, cînd Marele Rege ar fi instalat cinci ecluze pe care doar el le putea deschide[37]; nu mai e nevoie să amintim ce ne spune el despre Nil, despre Egipt și despre faraon. Uriașele

lucrări de irigație ale regilor atlanți[38], imensitatea însăși a regatului, arată îndeajuns de limpede că Platon evocă aici nu lumea măruntă a cetăților, ci universul despoțiilor orientale. Se vede deîndată încotro ne duce această interpretare; la a considera — cum s-a și făcut adesea[39] — conflictul între Atena și Atlantida ca fiind o transpunere mitică a conflictului între greci și barbari, în mod particular a războaielor medice. Citim, într-adevăr, în *Timaios*[40]: „Solon i-a povestit, așadar, bunicului meu Critias — așa cum acestuia îi plăcea să și reamintească în auzul meu — că mari și uimitoare isprăvi (*megala kai thaumasta*) săvîrșite de această cetate fuseseră date uitării din pricina trecerii timpului și pieirii oamenilor (*hypo chronou kai phthoras anthropon ephanismena*). Herodot își începe propria povestire după cum urmează: „Herodot din Thourioi își expune aici cercetarea, astfel încît faptele oamenilor să nu se șteargă cu timpul din amintire, și pentru ca mari și uimitoare isprăvi (*erga megala kai thōmasta*) săvîrșite deopotrivă de barbari și de greci să nu înceteze de a fi vestite"[41]. Istoricul se străduia, ce-i drept, să fie nepărtinitor cu ambii adversari[42].

Dacă e cu adevărat vorba de un război medic, Plateia precede aici Maratonul: Atena e la început în fruntea elenilor, dar numai ea singură învinge pînă la sfîrșit, ea înalță trofeul și îi eliberează pe greci și pe supușii imperiului[43], acele cetăți și popoare asupra cărora Atena istorică își extinsese, după război, dominația. Trebuie oare să ne mirăm? Al doilea război medic era pătat, în concepția lui Platon, de bătăliile navale de la Artemision și Salamina[44]. Cînd îi evocă istoria, n-o face în nici un caz pentru a exalta îndrăzneala lui Temistocle și rolul decisiv al flotei. Atunci cînd Xerxes se pregătea să invadeze Atica, „atenienii au socotit că nu au scăpare *nici pe apă, nici pe uscat* /.../ O singură ieșire le mai părea cu putință, precară, de bună seamă, și

deznădăjduită, dar alta nu mai exista, dacă aveau în vedere evenimentele anterioare şi felul în care şi atunci victoria pe care o dobîndiseră li se păruse a se ivi dintr-o împrejurare fără ieşire; întorcîndu-se, dar, pe corabia speranţei *(epi de tes elpidos ochoumenoi)*, nu-şi găseau adăpost decît în ei înşişi şi în voia zeilor"[45]. Atenienii remodelaţi de Platon nu se îmbarcau aşadar pe corăbii... Atenienii îi biruiau pe uscat pe atlanţi, neam de marinari. Ciudată Atenă şi ciudat „Orient"... O examinare mai atentă a textului ne va conduce, poate, fără a nega ceea ce e deja dobîndit, la o interpretare mai complexă a conflictului celor două cetăţi. Întîlnindu-se cu Atlantida şi biruind-o, pe cine oare învinge Atena lui Platon dacă nu pe sine?

Afirmaţia poate părea stranie[46]; să reluăm însă faptele şi textele.

Pe frontonul de vest al Partenonului lui Fidias şi Ictinos era înfăţişată disputa legendară între Atena şi Poseidon. Nu cred că exagerez spunînd că această dispută era unul din fundamentele mitice ale istoriei Atenei. „Ţinutul nostru — se spune în discursul funebru ironic din *Menexenos* — merită lauda tuturor oamenilor, şi nu numai a noastră, pentru multe şi diferite merite, între care cel dintîi şi cel mai mare este acela de a avea norocul de a fi iubit de zei. Această afirmaţie e atestată de cearta *(eris)* şi împărţirea *(krisis)* între divinităţile care s-au întrecut pentru el."[47] Acestui text i se opune direct un pasaj din *Critias:* „Zeii şi-au împărţit într-o zi întregul pămînt, ţinut cu ţinut. Împărţire fără ceartă *(ou kat'erin)*! Căci ar însemna să fim lipsiţi de corectitudine pretinzînd că zeii n-ar şti ce îi convine fiecăruia dintre ei sau, ştiind ce le convine unora dintre ei, ceilalţi să fi încercat să le răpească prin certuri"[48]. Dike este deci cea care împarte loturile. Atena revine zeiţei Atena şi lui Hefaistos, Atlantida e domeniul lui Poseidon[49]. Cele două divinităţi venerate

împreună în Erechtheion sînt deci separate, și Platon separă și opune prin aceasta două forme ale puterii în Grecia: atenienii, născuți din sămînța lui Hefaistos și din Gaia[50] moștenesc puterea terestră; regii atlanți, coborîtori din Poseidon, pe cea maritimă. Dar prin aceasta chiar, Platon ne arată că-și înfățișează cetatea natală din două unghiuri diferite: cetatea zeiței Atena și a măslinului se identifică cu Atena primitivă, cetatea lui Poseidon, stăpîn al cailor și al mării, e încarnată de Atlantida.

Să examinăm mai îndeaproape topografia și instituțiile Atenei ideale. Aceasta e, în esență, o imensă Acropolă, ocupînd, afară de acropola clasică, colina Pnyx-ului și Lycabettul și întinzîndu-se astfel pînă la Eridanos și Ilissos; în fine, bogată în pămînt roditor, ea e foarte deosebită astfel de stînca pe care o știa de fapt Platon[51]. Culmea acestei coline formează o cîmpie înconjurată de o incintă unică *(heni periboloi)*[52] și ocupată de războinici, a doua clasă a populației meșteșugarii și agricultorii locuind la periferie și cultivînd cîmpiile din jur. Corpul de războinici *(machimon genos)* e definit în chip caracteristic de către Platon printr-o expresie care e utilizată pentru a evoca existentul invariant, el este *auto kath' hauto*[53]. Spațiul civic e organizat într-un mod care nu amintește cu nimic de cetatea clasică. Nu există *agora* care să fie centrul, *meson*, al vieții politice, nu există nici un templu care să fie prototipul sanctuarelor înălțate în sec. V. Latura de nord e ocupată de locuințe colective, de refectorii pentru vreme rea și de sanctuare; latura de sud — de grădini, gimnazii și refectorii de vară[54]. Centrul e ocupat de sanctuarul Atenei și al lui Hefaistos, transpunere evidentă a Hephaisteion-ului care domină și azi agora; în fața acestuia din urmă, Pausanias nota prezența, prea puțin surprinzătoare pentru el, care cunoștea mitul lui Erichthonios, a unei statui a zeiței Atena — operă despre

care știm că aparținea, ca și statuia lui Hefaistos, sculptorului Alcamenes[55].

Ce reprezintă aici acest cuplu divin? Imnul homeric pentru Hefaistos cînta pe zeul care, „împreună cu zeița Atena cea-nstelată în privire, i-a învățat alesele lucrări pe oamenii pămîntului"[56], dar nu poate fi vorba aici doar de *techne*. „Hefaistos și Atena, care participă la una și aceeași natură, deopotrivă fiindcă, frate și soră, au moștenit-o de la același părinte și fiindcă filosofia *(philosophia)* și dragostea pentru arte *(philotechnia)* îi îndrumă către același țel, au primit amîndoi ca lot comun și unic acest ținut"[57]. Hefaistos și Atena garantează așadar uniunea celor două clase, gardieni și producători, ai Atenei primitive.

Am remarcat deja în ce măsură această Atenă e terestră. Adjectivul se aplică, la drept vorbind, întregii Atice, mai întinsă decît cea a lui Platon de vreme ce ajungea pînă la istmul de Corint[58]. Pămînt extrem de fertil, acoperit de culturi și păduri, „în stare să hrănească o mare armată scutită de lucrarea pămîntului"[59] și să îngăduie astfel războinicilor să fie doar războinici, așa cum dorea Platon, martor al progresului tehnicii militare și al profesionalismului, dar și dornic de a concilia această evoluție cu idealul soldatului-cetățean, lucru pe care nici măcar Sparta nu-l putea realiza[60]. Cetatea din *Timaios* și din *Critias* e o republică terestră pînă în ultima clipă a istoriei sale. Cînd survine marele cataclism, armata ei e înghițită de pămînt, în vreme ce Atlantida dispare scufundată în mare[61]. Abia dacă mai e nevoie să remarcăm faptul că, în descrierea Atenei primitive, Platon nu acordă nici un loc vieții maritime; ținutul se învecinează cu marea dar nu are nici un port. Republică terestră — republică, una și permanentă. Unitatea, temelie a tuturor „Constituțiilor" platonice[62], este aici asigurată de cuplul divin și de comunitatea femeilor și copiilor. Platon se amuză subliniind

amănunțit unitatea și permanența cetății: nu există decît un izvor, și apa lui are o temperatură destul de echilibrată pentru a fi potrivită iarna ca și vara[63]. Permanență: ea se exprimă prin cifra, pe cît posibil invariantă, a războinicilor, prin caracterul, stabilit odată pentru totdeauna, al constituției și administrării domeniului lor[64]; ea se exprimă de altminteri, ceea ce e mai amuzant, prin arta construcției caselor ai căror locuitori le transmit „mereu aceleași, altora asemenea lor"[65].

Între această structură legată de pămînt și unitatea și permanența alcătuirilor este oare de subliniat vreo similitudine — în afara celor care se impun nemijlocit analizei? În cosmologia din *Timaios*, pămîntul e, dintre cele patru elemente, cel care, tocmai, nu se poate transforma: *ou gar eis allo ge eidos elthoi pot'an*[66]. Mișcarea cosmologiei constă în amestecul, la toate nivelele, între principiul permanenței, între „substanța indivizibilă și care se comportă mereu în chip invariabil", Același, și „substanța divizibilă care se află în corpuri", Celălalt[67]. Atena primitivă poate fi considerată ca reprezentare politică a Aceluiași. Sub aspect politic, semnificația mitului nu-i mai puțin limpede. Nu întîmplător face Platon tocmai din Solon intermediarul datorită căruia această imagine a Atenei ajunge să fie cunoscută: arhontele din 594 devenise, la jumătatea sec. IV, marea figură a moderaților, eroul partizanilor „constituției ancestrale", *patrios politeia*[68]. Cataclismul la care se referă Platon a lipsit Atena de cea mai mare parte a pămîntului ei fertil; puținul care a rămas, și care e de excelentă calitate, e o mărturie despre trecut[69], tot așa cum, la atenienii din vremea lui Solon „puțin din sămînța"[70] atenienilor de odinioară s-a mai păstrat. Atena nu e, deci, „pierdută", în măsura în care acest cuvînt ar avea un sens în filosofia lui Platon; însă, în raport cu cetatea

reală din secolele V și IV, orașul descris de Platon e un model antitetic și, pentru a spune lucrurile pînă la capăt, o anti-Atenă.

În *Omul politic*, Platon prezintă sub formă de mit două cicluri ale universului[71]. În unele momente, atunci cînd „Zeul însuși îi îndrumă mersul și-i diriguiește prefacerea“, lumea cunoaște vremuri numite de poeți „ale lui Cronos“, cînd oamenii sînt cîrmuiți de păstorii divini. „Fii ai pămîntului“, oamenii trăiesc o viață în sens invers față de a noastră, născîndu-se bătrîni și murind copii. Apoi ciclul se răstoarnă și zeul părăsește cîrma lumii. Oamenii izbutesc la început să îndrume cum se cuvine mersul lucrurilor; „dar cu cît trece timpul și-l năpădește uitarea, cu atît recapătă puteri rămășițele turbulenței sale primitive“. Lumea e atunci amenințată să se scufunde „în ținutul infinit al disparității“, *eis ton tes anomoiotetos apeiron onta topon*[72]. Zeul intervine și lumea își răstoarnă iarăși mișcarea.

În cărțile VIII și IX ale *Republicii*, Platon prezintă o mișcare analogă a cetății, de la timocrație la oligarhie, de la oligarhie la democrație, de la democrație la tiranie; modelul ideal se degradează, fiecare formă a cetății păstrînd totuși cîte ceva din forma precedentă. În fiecare stadiu, pe de altă parte, sîntem ceva mai departe de Unitatea-model. Democrația e „ca un bazar de constituții unde poți să vii și să alegi modelul pe care vrei să-l imiți“[73]. Pentru a caracteriza și democrația, și tirania care-i urmează prin însăși logica lucrurilor, Platon folosește frecvent adjectivul *poikilos*[74]: ambele regimuri duc, într-adevăr, la maximum „diversitatea“, „împestrițarea“.

Această disparitate, acest *apeiron* cu alte cuvinte, e imaginat de Platon într-o formă dublă: mare și mic, cald și rece,

acut şi grav etc. „Pretutindeni unde există, într-adevăr, acestea împiedică realizarea unei cantităţi definite şi, dimpotrivă, mereu introduc în orice act opoziţia celui mai violent faţă de cel mai paşnic şi invers fabrică mai multul şi mai puţinul şi fac să dispară cantitatea definită [...] Dacă, dimpotrivă, în loc să facă să dispară cantitatea definită, ar lăsa-o să se aşeze, împreună cu măsura, acolo unde se află mai multul şi mai puţinul, violenţa şi blîndeţea, acestea ar fugi din locurile unde sălăşluiau. Nici n-ar mai exista, într-adevăr, „mai caldul" şi „mai recele", o dată instituită cantitatea definită; căci „mai cald" şi „mai rece" merg mereu înainte şi nu se statornicesc niciodată, în vreme ce cantitatea definită e oprire, încetare a oricărui progres. În acest fel, şi „mai caldul" şi contrariul său s-ar vădi infinite"[75]. Recunoaştem aici faimoasa „diadă indefinită", *dyas aoristos*, a marelui şi micului prin care definea Aristotel principiul material la Platon, cum recunoaştem şi imaginea Celuilalt din *Timaios*[76].

În interiorul acestui dialog regăsim, strîns unite, cele două cicluri pe care *Omul politic* le descompunea. Cercul *Aceluiaşi* corespunde mişcării astrelor şi e orientat de la stînga la dreapta, în vreme ce *Celălalt*, împărţit în şapte cercuri inegale, cele ale planetelor, e orientat de la dreapta la stînga; revoluţia Celuilalt este însă determinată de revoluţia Aceluiaşi pe care o imită[77], astfel putîndu-se justifica armonia universului, dar şi accidentele la care e acesta expus.

Dacă Atena primitivă e expresia politică şi mitică a Aceluiaşi, ce este Atlantida? Să nu ne grăbim a spune că *este* expresia politică a Celuilalt, cîtă vreme Celălalt nu *este*. Ceea ce este supus naşterii şi vizibil *(genesin echon kai horaton)* e doar imitaţie a modelului, *mimema de paradeigmatos;* acesta doar e inteligibil şi veşnic *(noeton kai aei kata tauta on)*[78].

Pentru a înțelege ce este Atlantida trebuie, in bună metodă, să reexaminăm mai intii destinul Atenei. Cetatea primitivă a pierdut tocmai ceea ce ii asigura permanența: „Într-adevăr, o singură noapte de potop a topit de jur împrejur pămintul și a lăsat dezgolită doar această parte[79] [...] Pămintul nostru a rămas, față de cel de-atunci, ca scheletul unui trup descărnat de boală“. Atena a devenit stinca pe care Platon o descrie astfel: „Desprinsă cu totul de restul continentului, ea se lungește azi in mare ca un virf“[80]. Atena e astfel condamnată la viața maritimă cu tot ce aduce aceasta cu sine: mutațiile politice, comerțul, imperialismul. Nu e oare acesta și destinul Atlantidei? Să fie totuși ateniană lumea aceasta insolită, această insulă „mai mare decit Libia și Asia la un loc“[81] și ale cărei trăsături homerice și orientale abia le-am relevat in paginile de mai sus[82]? La inceputul descrierii sale, Platon folosește un șiretlic neobișnuit pentru a explica de ce numele folosite de el sint grecești: „Cind veți auzi nume asemănătoare cu cele de pe la noi, să nu vă surprindă“[83], căci poveștile au trecut prin intermediul preoților egipteni pină la Solon și au fost transcrise in grecește. Argumentare perfect inutilă, dacă nu pentru a sugera tocmai că „numele asemănătoare cu cele de pe la noi“ pot revela realități nu puțin asemănătoare.

Structura Atenei e dată, o dată pentru totdeauna; structura Atlantidei e, dimpotrivă, o creație continuă. În punctul de pornire se află, pe o insulă, o cimpie fertilă ca și cea a Atenei și vecină cu marea. Mai sus, un munte locuit de un cuplu „născut din pămint“, Euenor și Leukippe[84]. Realitatea primitivă a Atlantidei este deci terestră, și Poseidon însuși, stăpinul insulei, este intr-un prim stadiu o divinitate a pămintului, inainte de a deveni zeu al mărilor. Pentru a-și adăposti legătura cu Cleito, zeul construiește insă in jurul muntelui două incinte circulare din pămint și trei din apă

de mare; dar Platon notează: „astfel ele nu puteau fi străbătute de oameni, căci nu existau pe atunci nici corăbiile, nici navigația“[85]. Alternanța de pămînt și apă devine totuși încă din acest moment o trăsătură esențială în structura Atlantidei. Apa curge în centrul insulei nu sub forma *unui singur izvor*, utilizabil în orice anotimp, ca la Atena, ci din *două* izvoare, unul cald, celălalt rece, pe care zeul însuși le făcuse să țîșnească din pămînt, tot așa cum făcuse să țîșnească, în legenda ateniană, faimoasa mare a lui Erechtheus[86]. Apa apare de altminteri în Atlantida și într-o formă încă mai neașteptată: pămîntul atlanților e bogat în toate metalele posibile și imaginabile, în aur, mai cu seamă, și în vestitul și misteriosul metal numit oricbalc[87]. Or, Platon ne explică anume în *Timaios* că metalele, și cu precădere cel mai pur dintre ele, aurul, nu reprezintă decît varietăți de apă[88].

Această alternare *pămînt/apă*, semnificativă și prin ea însăși, nu e decît trăsătura cea mai izbitoare a unei dualități pe care Platon stăruie s-o sublinieze în fiece clipă, și care dovedește că structura Atlantidei este desfășurarea indefinitului și a alterității.

În centru, insula-refugiu are cinci stadii lățime; urmează o linie de centură de apă, lată de un stadiu, apoi două grupuri de centuri, de pămînt și de apă, fiecare avînd, respectiv, două și trei stadii lățime[89]. Avem deci o secvență care evocă îndeaproape o fugă muzicală: 5 (= 3 + 2), 1, 2, 2, 3, 3. Cine părăsește insula centrală intră repede în lumea dedublării[90].

Celor cinci incinte care apără insula le corespund cele cinci perechi de gemeni născuți lui Poseidon de Cleito. Înșirînd lista acestor gemeni, dintre care unul poartă și un nume barbar și un nume grec (Gadiros-Eumelos), Platon are grijă să deosebească fratele mai mare de cel mai mic[91]. Tot așa. va nota că, dintre construcții, unele sînt simple, *hapla*, altele împestrițate *(poikila)*; că, dintre bazinele de apă, unele sînt

descoperite, altele acoperite, că „locuitorii culeg de două ori pe an roadele pămîntului", folosind apa ploilor iarna și pe cea a canalelor vara, că regii se adunau „cînd la cinci, cînd la șase ani o dată, pentru a da măsură egală și parului, și imparului *(toi te artioi kai toi perittoi meros ison aponemontes)*[92]. Descriind în *Timaios* formarea universului natural, de la Sufletul universal la om, de la om la pește, Platon descrie progresul alterității care triumfă în *pyhsis*. Natura apare în întreaga-i infinitate în Atlantida: arbori, plante diverse, fructe, animale, cum ar fi chiar elefantul, „cel mai mare și mai lacom dintre animale"[93]. În această structură se înscrie o istorie: cei zece fii ai lui Poseidon dau naștere la zece dinastii regale; lucrările pe care le inițiază aceste dinastii fac să comunice insula centrală cu marea exterioară[94]. Regii construiesc poduri și fac posibilă activitatea maritimă[95]; ei pun în valoare cîmpia centrală printr-un uriaș sistem de canale[96], își constituie o mare armată[97]. Creează, în fine, în centrul insulei, o zonă monumentală cuprinzînd un palat, sanctuarul lui Poseidon și, cum e firesc într-o insulă consacrată acestui zeu, un hipodrom[98]. Pentru cele mai multe din aceste construcții, Platon dă și dimensiunile precise: astfel, templul „era lung de un stadiu, lat de trei plethre și de o înălțime proporțională, *symmetron*"[99], ceea ce, transformat în plethre, dă cifrele 6,3,2; un exemplu între altele de joc pe tema primelor zece numere, între care 10 apare cu deosebită frecvență în descrierea Atlantidei[100].

Regimul politic instaurat de descendenții lui Poseidon este el însuși un amestec singular[101]. În circumscripția sa, fiecare rege e un suveran absolut, cu drept de viață și de moarte asupra supușilor, ceea ce poate corespunde la fel de bine, dacă e vorba de un filosof, statutului *Omului politic* ideal[102] și, dacă nu, unui tiran. Reuniți, cei zece regi formează o oligarhie sau o aristocrație guvernînd colectiv, în conformitate

cu legile gravate de primii regi pe o coloană de orichalc, în conformitate cu edictele lui Poseidon[103]. Menținerea acestor prescripții e asigurată, în materie de justiție, de jurămîntul neobișnuit al cărui episod esențial este stropirea cu sîngele consacrat al unui taur, modalitate tipică prin care cei ce nu sînt filosofi pot menține ordinea constituțională[104]. Cînd e vorba, în fine, de condamnarea la moarte a unui membru al familiei regale, intervine votul majoritar. Prin instituțiile ei, Atlantida poate apărea așadar ca exemplu izbutit de constituție mixtă, așa cum o definesc *Omul politic*, *Timaios*, *Philebos* și *Legile*. Și, în fapt, vreme de multe generații, „regii s-au supus legilor și au rămas credincioși principiului divin cu care se înrudeau", purtînd chiar „ca pe o povară grămezile lor de aur și celelalte bogății"[105]. Dar elementul divin se micșorează treptat și regii sînt cuprinși „de o aviditate nedreaptă și de putere" *(pleonexias adikou kai dynameos)*[106]. Atunci, pentru a-i pedepsi, Zeus convoacă adunarea zeilor în centrul universului, în locul „din care se vede tot ce participă la devenire", *he... kathorai panta hosa geneseos meteilephen)* și... Dialogul se întrerupe aici, de bună seamă fiindcă totul a fost spus, sfîrșitul poveștii fiind cunoscut[107]. Istoria Atlantidei atestă așadar același progres al alterității pe care îl relevam în structura Atlantidei.

În această fază a expunerii, e important să subliniem, mai apăsat decît am făcut-o pînă acum, trăsăturile ateniene ale marii insule. Reforma lui Clistene împărțise Atena în zece triburi; tot în zece părți își împarte Poseidon domeniul[108]. Cînd Platon evocă orichalcul, metal contribuind în atît de mare măsură la puterea regilor atlanți, el notează că „orichalcul era, după aur, cel mai prețios metal existent atunci"[109]; aluzia la argintul de la Laurion e evidentă. Descrierea porturilor și fortificațiilor acestora datorează mult, cum s-a remarcat adesea, ansamblului Pireului, cuprinzînd Cantharos, Zea,

Mounychia, Skeuotheca și Arsenalul. Cît despre activitatea porturilor, cu arsenalele înțesate de nave, iată ce scrie Platon: „Erau pline de corăbii și de negustori veniți de pretutindeni. Mulțimea acestora stîrnea zi și noapte un vacarm continuu de voci, un vuiet neîncetat și divers" *(phonen kai thorybon pantodapon)*[110] ceea ce evocă îndeaproape atmosfera Pireului.

Spre deosebire de palatul regal, templul lui Poseidon e îndelung descris: în pofida strălucirii barbare a decorației, templul amintește în chip izbitor de Partenon. În interior se înalță statuia lui Poseidon, în picioare pe un car înconjurat de o sută de Nereide purtate de delfini, „atît de înalt încît creștetul capului atingea plafonul"; tot așa era și Parthenos sculptată de Fidias[111]. Toate aceste statui erau din aur, și ne duc cu gîndul la precizările făcute de Pericle în textul lui Tucidide: „Idolul era în parte făcut din aur fin în greutate de 40 de talanți"[112]. În jurul templului, numeroase efigii, între care cele ale soțiilor celor zece regi (dacă nu ale celor zece eroi eponimi ai cetății lui Clistene); Platon adaugă de altfel această precizare ciudată: „mai multe statui votive ale regilor și particularilor din cetate și din ținuturile din afară asupra cărora aceasta își exercita stăpînirea", de parcă i s-ar fi impus imaginea celor două statui ale Atenei înălțate de Fidias pe Acropole, *Promachos*, realizată din ordinul lui Pericle, și *Lemniana*, care-și datora numele clerulilor din Lemnos care o dedicaseră[113].

În fine, mai important ca orice, Atlantida devine o putere imperialistă: „Regii constituiseră un mare și minunat imperiu. Acesta cuprindea insula în întregime, ca și numeroase alte insule și zone de pe continent". Departe de a se mulțumi cu atît, căpeteniile atlanților se aruncă într-o aventură maritimă, și ciocnirea lor cu Atena primitivă le aduce un dezastru comparabil cu cel pe care Atena istorică îl cu-

noscuse în Sicilia, cu cel pe care tocmai îl cunoscuse de pe urma revoltei aliaților în vremea în care Platon redacta dialogurile *Timaios* și *Critias*[114].

Demonstrația ar rămîne incompletă dacă n-am explica de ce Platon a reunit în chip straniu trăsături ateniene și „orientale" în mitul istoric al Atlantidei. În *Legile*, filosoful face o scurtă analiză a celor două regimuri constituționale care sînt „ca două mame din care pe drept cuvînt s-ar putea spune că s-au născut celelalte constituții"[115], despotismul persan și democrația ateniană. Descrierea, prea puțin istorică, pe care o face Platon evoluției acestora[116] stabilește un paralelism absolut între ele și oferă analogii izbitoare cu istoria Atlantidei. Același echlibru just, dar precar, stabilit la început, aceeași evoluție dezastruoasă, ducînd în primul caz, sub influența aurului și a imperialismului, la despotismul tiranic, în al doilea, după războaiele medice și ca urmare a abandonării tradiționalei *mousike*, la „teatrocrație". Să mai amintim, pe de altă parte, că Marele Rege devenise, în sec. IV, un personaj foarte influent în lumea greacă, fie că acționa direct, fie că o făcea prin intermediul uneia sau alteia dintre cetăți?

Elogiul Atenei figurînd în *Timaios* și în *Critias* își dobîndește astfel adevărata semnificație. Procedeul face parte din cele mereu folosite de Platon[117]. În *Phaidros*, făcînd elogiul tînărului Isocrate[118] cînd acesta era de fapt bătrîn, și adversar al lui Platon, filosoful face apel împotriva lui Isocrate cel real la un Isocrate posibil, un retor filosof cum nu fusese Isocrate însuși. În *Legile*, străinul din Atena protestează atunci cînd interlocutorii săi, cretanul și lacedemonianul, explică prin necesități militare instituțiile cetăților lor. Platon fabrică atunci o Spartă și o Cretă de filosofi și precizează că „sistemul astfel constituit e transparent pentru oricine deține știința legilor, fie tehnică, fie chiar empirică, în vreme ce nouă, profanilor, ne rămîne ascuns"[119].

Morala fabulei noastre e totuși complexă: Atena triumfă și Cetatea — una și indivizibilă — biruie cetatea care se lăsase invadată de dezbinare și de disparitate. Apa înghite Atlantida, întrerupînd astfel progresul alterității prin chiar triumful total al acesteia; Atena își pierde însă substanța terestră și devine ea însăși o Atlantidă[120]. E oare „serios" acest joc? „Se cuvine să tratăm cu seriozitate ceea ce e serios, nu însă ceea ce nu e serios [...] Numai divinitatea e demnă prin însăși natura ei de o rîvnă serioasă *(spoudes axion)*"[121]; dar Platon abia ce-a spus că „dacă cele omenești nu merită să fie luate în serios cu totul, sîntem totuși siliți să o facem și asta ne e nenorocirea"[122]. Omul nefiind altceva decît o păpușă în mîna zeului, o jucărie fabricată de acesta pentru propria-i distracție *(theou ti paignion memechanemenon)*[123], el va aduce slavă zeului „jucînd cele mai frumoase jocuri cu putință *(paizonta hoti kallistas paidias)*"[124]. Mitul și istoria, ca tot ce ține de imitație, se numără între aceste jocuri. Nu aflăm oare din *Timaios* că „atunci cînd, ca o odihnă, lăsînd de o parte raționamentele referitoare la ceea ce există veșnic, încercăm să dobîndim, examinînd opiniile verosimile despre devenire, o plăcere fără remușcări, putem să ne bucurăm în acest chip în viață de o joacă măsurată și prudentă *(metrion ... paidian kai phronimon)*"[125]. Jocul merită totuși să fie jucat: la începutul dialogului, Critias solicită îngăduința auditorilor, anunțînd că va trata „un subiect însemnat", *(hos peri megalon mellon legein)*[126]; e mai greu, spune el, să vorbești despre oameni decît despre zei, căci omul e întotdeauna exigent cînd un pictor îi face portretul[127]. Observația n-ar fi avut importanță dacă Platon n-ar fi putut să-i facă pe contemporani să înțeleagă ideea care avea să fie cîndva exprimată de Horațiu și pe care atîția filosofi au repetat-o după el pentru propriii lor contemporani: *de te fabula narratur.*

NOTE

* Versiune remaniată a unui text publicat în REG; 77, 1964, p. 420—444.

[1] „Compte rendu Gegenschatz", p. 25.

[2] O schiţă a acestor reflecţii în P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 134—139.

[3] Această transmitere comportă incontestabile dificultăţi cronologice, pe care Platon le-a putut exploata cu perversitate. Personajul care dă numele dialogului *Critias* este cel care a guvernat în vremea celor 30 de tirani sau bunicul lui? În acest din urmă caz, ar fi existat trei Critias în şase generaţii: „tiranul", bunicul lui şi bunicul acestuia. Dezbaterea e rezumată la J.K. Davies, *Families*, p. 325—326. Dacă trebuie neapărat adoptată o părere, aş spune totuşi că mi se pare normal ca „tiranul" Critias să dialogheze cu Hermocrates, om politic siracuzan binecunoscut la finele sec. V, purtătorul de cuvînt al rezistenţei împotriva atenienilor la Tucidide. Adăogăm, în fine, că acelaşi Critias a fost un important teoretician al filosofiei politice.

[4] *Tim.*, 22 d şi urm.; 23 e.

[5] *Tim.*, 17 b — 19 b.

[6] Cf. P.M. Schuhl, *Fabulation*, p. 75—108.
[7] Cf. mai ales V. Goldschmidt, *Paradigme*, în special p. 81 și urm.
[8] *Tim.*, 27 a — b.
[9] *Ibid.*, 29 d.
[10] *Ibid.*, 28 a.
[11] *Ibid.*, 26 e.
[12] Asemenea cercetare a fost în mică măsură încercată ori măcar schițată. E de mirare, de pildă, că aceste probleme sînt abia atinse în marile comentarii la *Timaios* datorate lui A.E. Taylor și F.M. Cornford. Cităm pentru efortul pe care-l reprezintă disertația lui E. Gegenschatz, *Atlantis*.
[13] Bibliografia asupra Atenei primitive la Platon a fost multă vreme extrem de redusă. Interesantul studiu al lui O. Broneer, „Early Athens", reprezintă o excepție, dar se adresează mai ales arheologilor și istoricilor religiei; v. acum H. Herter, „Urathen". Bibliografia recentă despre *Critias*, adunată de H. Cherniss, *Platon* I, p. 79—83 și L. Brisson, *Platon* III, p. 266, vădește dimpotrivă o inflație a studiilor despre Atlantida, comod sintetizate în E.S. Ramage, ed., *Atlantis*, p. 196—200. Despre istoria acestui delir v. și L. Sprague de Camp, *Lost Continents*.
[14] Fr. 75 în *F. Gr. Hist.*, 115. E vorba de un extras din Meropia (adică, povestea condiției umane), cunoscut prin intermediul lui Aelian. *Var. Hist.*, 3, 18.
[15] Strab. 2, 102 și 13, 598; pentru istoria interpretărilor Atlantidei, v. P. Couissin, „Mythe" și mai ales E.S. Ramage, „Perspectives"
[16] Procl., în *Tim.* 1, 4, 12 sq. (Diehl)
[17] *Ibid.*, 1, 75, 30 sq.
[18] Kosmas Indikopleustes, *Topogr.*, 452 a 11 sq. (Winstedt). Referirile lui Kosmas la Platon nu sînt lipsite de erori, cum o amintește pe drept W. Wolska, *Cosmas*, p. 270; călugărul bizantin își manifestă măcar scepticismul cu privire la istoricitatea narațiunii, și încă în termeni energici. Pentru alte referiri la mitul Atlantidei la autorii tîrzii, v. E.S. Ramage, „Perspectives".

[9] Rezum aici studiul meu „Lumières de l'Atlantide".

[10] *Atland*. Rudbeck condamnă cu multă energie pe cei care descoperiseră pur şi simplu Atlantida în America. Despre Rudbeck şi curentul intelectual căruia îi aparţine, v. cartea Ericăi Simon (a cărei existenţă mi-o semnalase cîndva H.I. Marrou), *Réveil national*, p. 269—284, şi studiul foarte documentat al lui J. Svenbro, „Idéologie gothisante".

[11] Semi-savanţi? Citind cu acest prilej romanul „Atlantida" al lui Pierre Benoît, mărturisesc că l-am luat la început pe geograful Berlioux, de care e vorba adesea în carte, drept o ficţiune. Era doar simplă ignoranţă din parte-mi: în *Annuaire de la faculté de lettres de Lyon*, I, 1884, p. 1—70, se poate afla un studiu de E.F. Berlioux, „Les Atlantes — Histoire de l'Atlantis et de l'Atlas primitif, ou Introduction à l'histoire de l'Europe", care e una din sursele de inspiraţie a lui P. Benoît. Nu mi se pare inutil să amintesc că eseul e contemporan cu pătrunderea franceză în Sahara.

[12] P. Couissin a schiţat un amuzant tablou al acestei literaturi în cartea *Atlantide*. V. şi E.S. Ramage, „Perspectives". De atunci, invazia n-a avut răgaz. Se va înţelege de ce mă abţin să citez autori ai unor asemenea lucrări, în pofida interesului sociologic pe care-l prezintă şi cu toate că întîlnim printre ei persoane distinse sub aspectul rangului social — între alţii un pastor luteran, un colonel şi un locotenent-colonel.

[13] *Dissertation*, p. 332.

[14] Primul erudit care a susţinut această teză a fost K.T. Frost, „Critias". Ipoteza a fost reluată într-o formă mai complicată („saga" înlocuind tradiţia istorică) de către W. Brandenstein şi mai ales S. Marinatos, *Legend* şi J.V. Luce, sub o formă cînd făţiş romanţată, *End*, cînd mai cumpătată („Sources"). Aceşti autori ar fi trebuit poate să mediteze la formula lui Proclos, „Teologii au obiceiul să vorbească de Creta cînd vor să desemneze inteligibilul" (*In Tim.*, 1, 118, 25).

[25] R.L. Scranton, „Lost Atlantis", p. 160. Pe urmele lui A. Schulten, Atlantida a fost căutată și la Tartessos; altă încercare spaniolă, în direcția Cadix-ului, e cea a lui V. Bérard, *Calypso*, p. 262–286. Putem gusta în acest text (p. 281) argumentul referitor la sacrificiul de tauri cu prilejul jurămîntului regilor atlanți: „Mai e nevoie să spunem că orașul Cadix are și azi o Plaza de toros unde se aduc, din ținutul învecinat, turmele sălbatice ale lui Geryon?".

[26] [*opsis* — informație dobîndită direct, și *akoe*, informație dobîndită din auzite, reprezintă termenii cheie în metodologia istorică a lui Herodot — *n.tr.*] — Formulînd observația de mai sus nu încerc — mai e nevoie să o spun? — să descalific cercetările confruntînd „informația" lui Platon cu mărturiile contemporane, cercetări ca aceea, exemplară, a lui L. Gernet din introducerea la *Legi* (C.U.F. I, XCIV—CCVI). A. Vincent a dovedit, tocmai, ce se poate obține printr-un studiu comparativ al jurămîntului regilor atlanți („Sacrifice"; cf. și L. Gernet, „Droit et Prédroit", p. 207–215). E necesar însă și să se pună în evidență în ce fel această „informație" se integrează în gîndirea platonică: R. Weil, *Archéologie*, p. 31–33, a văzut problema, dar nu s-a angajat decît parțial în rezolvarea ei.

[27] Cf. M. Pallatino, „Atlantide", care amestecă însă, din păcate, observații judicioase cu unele considerații mai degrabă îndoielnice despre Atlantida și Creta.

[28] V. *supra*, „Valori religioase ale pămîntului și sacrificiului", p. 66 — 67

[29] *Od.*, 7, 34 sq.

[30] Plat., *Crit.*, 113 d — e; *Od.*, 7, 56 sq.

[31] *Od.*, 6, 266; Plat., *Crit.*, 116 d — 117 a.

[32] *Od.*, 7, 129; Plat., *Crit.*, 117 a.

[33] Plat., *Tim.*, 21 e.

[34] Despre numele regilor, v. L. Brisson, „*Critias*", p. 422—424.

[35] P. Friedländer, *Platon*, p. 300—304; J. Bidez, *Eos*, app. II, p. 39 și urm.

[36] Hdt., 1, 98; 1, 178; Plat., *Crit.*, 116 a și urm.

37 Hdt., 3; 117; în legătură cu aspectele „hidraulice" ale monarhiilor orientale, îmi iau îngăduința să trimit la *Avant-propos* scris de mine la Wittfogel, *Despotisme oriental* (prima ediție).

38 Plat., *Crit.*, 117 c — d.

39 Așa face A. Rivaud în ediția C.U.F.) Collection des Universités de France,) p. 352.

40 *Tim.*, 20 e.

41 Hdt., 1, 1. Demonstrația mea a fost acceptată de J.V. Luce, „Sources", p. 66. Pentru alte paralele cu texte ale istoricilor, v. C. Gill, „Genre", p. 297—298.

42 Mi se pare destul de cert faptul că numele Atlantidei e împrumutat de Platon de la Herodot. Acesta își plasează proprii atlanți în extremitatea occidentală a zonei din Sahara pe care o cunoaște, precizînd că aceasta se extinde și mai mult spre vest, dincolo de Coloanele lui Hercule (4, 184—185). Acești atlanți locuiesc pe un munte în formă de coloană. I-a fost de ajuns lui Platon să împingă puțin mai departe mitul geografic, transpunîndu-și insula „în fața acelei trecători pe care o numiți, cum ziceai, coloanele lui Heracles" (*Tim.*, 24 e).

43 *Tim.*, 25 b — c. Despre ordinea narațiunii lui Platon comparată cu „istoria ateniană a Atenei", v. N. Loraux, „*Invention*, p. 300—308.

44 *Leg.*, IV, 707 b — c.

45 *Leg.*, III, 699 a — c. Inutil aproape să mai insistăm asupra ostilității aristocratului Platon față de tot ce avea a face cu marea și cu viața maritimă. Cf. J. Luccioni, „Platon et la Mer" și R. Weil, *Archéologie*, p. 163.

46 Teza mea nu are meritul noutății absolute. Unele trăsături ateniene în descrierea Atlantidei au fost relevate de către A. Rivaud (ediția C.U.F., p. 249—250), P. Friedländer, *Platon*, p. 300—304 și de alți autori menționați de H. Herter, „Atlantis"; cel mai important dintre ei, cel mai original, e și cel mai vechi: G. Bartoli *(Explication*

historique), asupra căruia insist în studiul *Hérodote et l'Atlantide*. Pentru comparație între imperialismul atlant și cel atenian, v. și Ch. Kahn, „Menexenus", p. 224. În recenta monografie a lui W. Welliver, *Timaeus — Critias*, p. 43, n. 8, autorul scrie cu toată seriozitatea: „Mulți alții au remarcat aceste paralelisme și alți cîțiva cel între Atlantida de o parte, Persia și Atena de alta; nimeni, pe cîte știu, n-a sugerat că intenția lui Platon ar fi fost să le reflecteze și una, și cealaltă, în aceeași oglindă".

47 *Menex.*, 237 c. Amintim că arbitrul disputei era, după tradiție Kekrops, din care Platon face unul din șefii militari ai Atenei sale preistorice *(Crit.*, 110 a).

48 *Crit.*, 109 b.

49 *Ibid.*, 109 c și 113 c.

50 *Tim.*, 23 c.

51 *Crit.*, 111 e — 112 a.

52 *Ibid.*, 112 b; vocabularul trimite la o incintă circulară.

53 *Ibid.*

54 *Ibid.*, 112 b — d.

55 Paus., 1, 14, 6; O. Broneer, „Early Athens", p. 52 și H.A. Thompson și R.E. Wicherley, *Athenian Agora*, XIV, p. 140—149.

56 *Hom. hymn. Vulc.*, 5, 2—3.

57 *Crit.*, 109 c. Platon nu susține astfel că Atena ar reprezenta filosofia pură; dimpotrivă, statuile Atenei războinice sînt pentru el dovada că odinioară femeile luptau ca și bărbații.

58 *Ibid.*, 110 c: spre nord, granița atingea crestele Citheronului și Parnesului, incluzînd Oropia.

59 *Ibid.*, 110 d — 111 e.

60 Cf. mai ales *Rep.*, II, 373 a și urm.

61 *Tim.*, 25 d.

62 Cf. Arist., *Pol.*, 1261 a 15 și, între numeroasele texte platonice, mai ales *Rep.*, IV, 462 a — b. Firește, nici o organizare în triburi comparabilă cu cea clasică ateniană nu divide Cetatea — Una și

indivizibilă din *Critias* și din *Republica*. Despre triburi în *Legi*, cf. *supra*, „Studiu de ambiguitate“, p. 351–352

[63] *Crit.*, 112 d.; pentru ideea de amestec în legătură cu anotimpurile, v. și 111 e și *Tim.*, 24 c.

[64] *Crit.*, 112 d – e. Într-o întorsătură de frază aflăm că atenienii „deveniseră călăuza grecilor cu acordul acestora“. E vorba aici, ca și în atîtea alte pasaje evocînd Atena primitivă, de un împrumut din vocabularul discursurilor funebre, v. N. Loraux, *Invention*.

[65] *Ibid.*, 112 e. Toate acestea au fost limpede înțelese de Proclos, in *Tim.*, 1, p. 132 și urm. (Diehl).

[66] *Tim.*, 56 d.

[67] *Tim.*, 35 a și urm.; adopt aici, ca și A. Rivaud, textul lui J. Burnet care consideră cuvintele *au peri* ca interpolate; v. însă obiecțiile lui L. Brisson, *Même et Autre*, p. 270–275. Chiar așa, argumentația mea nu ar fi substanțial modificată, cîtă vreme Același și Celălalt rămîn elementele fundamentale ale structurii Sufletului universal.

[68] Cf. P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 118–119 cu bibliografia. Așa cum observa E. Ruschenbusch, „Patrios Politeia“, p. 400, toate aluziile oratorilor atici la Solon (cu trei excepții) se situează după 356, data înfrîngerii Atenei în războiul cu aliații și sfîrșitului celui de al doilea imperiu maritim atenian. Și *Timaios*, și *Critias* pot fi datate tocmai în acești ani.

[69] *Crit.*, 110 e.

[70] *Tim.*, 23 c.

[71] *Pol.*, 269 c – 274 e. Pentru structura mitului și raporturile cu gîndirea lui Empedocle, v. J. Bollack, *Empédocle*, p. 133–135; v. infra, „Mitul din *Omul politic*“.

[72] *Pol.*, 273 d; citez textul manuscriselor. Tradiția indirectă (Proclos, Simplicius) citează de obicei pasajul înlocuind *topon* cu *ponton*, text acceptat de numeroși editori. Pasajul a fost mult comentat (v. mai ales J. Pépin, „Mer“). Mențin *topon* din ascetism, fiindcă

ponton favorizează prea mult propria-mi demonstraţie ca să nu mă oblige la prudenţă.

[73] *Rep.*, VIII, 557 d.

[74] *Ibid.*, 557 e, 558 e, 561 e, 563 d.

[75] *Phileb.*, 24 c — d; observăm că în acest pasaj Platon foloseşte sistematic dualul.

[76] Despre *apeiron* la Platon v. K. Gaiser, *Ungeschriebene Lehre*, p. 190—192; a doua ipoteză din *Parmenide* e un studiu al diluării lui *unu* în lumea diadei; cf. şi *Theait.*, 155 b — c.

[77] *Tim.*, 36 c şi urm. Aceleaşi diviziuni caracterizînd Sufletul universal se regăsesc pe toate treptele scării sufletelor. Fiecare din cele două cercuri e format conform cu proporţii definite, din substanţa Aceluiaşi, a Celuilalt şi cea rezultind din amestecul lor. Primatul cercului Aceluiaşi e determinat de poziţia sa în univers. V. expunerea minuţioasă a lui L. Brisson, *Même et Autre*.

[78] *Tim.*, 48 e — 49 a. Lăsăm deoparte aici orice discuţie despre receptacolul material, *chôra*, care permite alterităţii să se dezvolte (*Tim.*, 50 b şi urm.)

[79] *Crit.*, 112 a.

[80] *Ibid.*, 11 a. Platon foloseşte imediat după aceea o comparaţie cu insulele.

[81] *Tim.*, 23 d. Comparaţia între Atena imperialistă şi o insulă nu e deloc insolită: Pericle îi îndeamnă pe atenieni, la începutul războiului peloponesiac, să acţioneze ca şi cind ar fi insulari (Thuc., 1, 92, 5), şi aceeaşi imagine e utilizată de „Bătrînul oligarh", *Statul atenienilor*, 2, 14 şi de Xenofon, *Poroi*, 1.

[82] Alţii au găsit aici, poate nu fără îndreptăţire, amintirea călătoriei lui Platon la Siracuza. Cf. G. Rudberg, *Platonica*, p. 51—72.

[83] *Crit.*, 113 b.

[84] *Crit.*, 113 c.d. Primii locuitori ai Atlantidei sînt deci autohtoni, ca şi locuitorii Aticei (*Crit.*, 109 d). Nu e de mirare, dată fiind împărţirea celor două ţinuturi între Poseidon şi Atena, în care am putea vedea un fel de dedublare a Erechtheionului închinat împreună

Atenei și lui Poseidon-Erechtheus. Platon va sublinia aceasta numind pe unul din regii atlanți Autochthonos. Parfumul etimologic al numelor proprii e evident în întreaga evocare a Atlantidei: Euenor este omul de bine, Leukippe — calul alb (al lui Poseidon), fiica lor Cleito e gloria (v. L. Brisson, „Critias", p. 421—424).

19 *Ibid.*, 113 d — e.

20 *Ibid.*, 113 e și 117 a. *Supra*, n. 32, am semnalat apropierea de tradiția homerică; sîntem în fața unui bun exemplu de semnificații multiple ale textelor platonice.

21 *Ibid.*, 114 e.

22 *Tim.*, 58 b și urm. Și pietrele scumpe, de care e plină Atlantida, rezultă din filtrarea pămîntului prin apă (60 b și urm). Acestei considerații științifice nu sînt lipsite de reminiscențe mitice. Ne amintim de începutul primei *Olimpice* a lui Pindar. „Cea mai de frunte e apa, aurul scînteind ca focul care se aprinde în noapte ascunde avuția cea mîndră dincolo de fire" — Metalele prețioase sînt, firește, absente din Atena primitivă, așa cum o impune de altminteri și legislația *(Crit.*, 112 c).

23 *Crit.*, 115 d — 116 a. Cf. schema din P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 137. De notat rolul intervalelor duble și triple în structura Sufletului universal *(Tim.*, 36 d); intervalul dublu corespunde octavei, raportul 3 — 2 — cvintei.

24 Nicole Loraux îmi atrage atenția asupra faptului că această dublare e implicată în dubla origine autohtonă, masculină și feminină, a locuitorilor Atlantidei: Platon inovează în mod cu totul remarcabil, în comparație cu mitul atenian al autohtoniei strict masculine (v. *Enfants, passim*).

25 *Ibid.*, 113 e — 114 d.

26 *Ibid.*, 116 b, 117 b, 118 e, 119 d. Parul și imparul, ca și caldul și recele, umedul și uscatul etc., făceau parte din celebra tablă a opozițiilor *(systoichia)* pe care Aristotel, *Metaph.*, A, 5, 986 a 15, o atribuie pitagoreicilor. O interpretare, în opinia mea contestabilă, a datelor numerice pe care Platon le acumulează în Atlantida se

poate găsi în cartea stimulantă a lui R.S. Brumbaugh, *Imagination* p. 47—59. Nu cred că Platon a vrut să înfăţişeze o lume rău construită după datele unei matematici arhaice. Dar autorul are dreptate cînd subliniază importanţa numerelor şase şi cinci în descrierea platonică: cinci perechi de gemeni şi cinci incinte, insula centrală de cinci stadii lăţime, lăţimea totală a cercurilor de apă e în raport de 6/5 faţă de cea a cercurilor de pămînt; carul lui Poseidon e tras de şase cai (116 d), cîmpia centrală are 6 000 de stadii pătrate suprafaţă (118 a), e dreptunghiulară şi nu pătrată, ceea ce o situează în partea „rea" a systoichiei. Şase şi multiplii de şase joacă un rol esenţial în organizarea militară (119 a—b). Renunţ la a interpreta aici aceste date în amănunt, remarcînd doar că Platon subliniază el însuşi că opoziţia 6/5 este o formă a opoziţiei par/impar, adică după *systoichia* pitagoreică, între rău şi bine.

93 *Ibid.*, 115 a.

94 *Ibid.*, 115 b — 116 a. Regii construiesc canale şi poduri care anulează izolarea originară a insulei lui Cleito. E un pas pe drumul alterităţii.

95 *Ibid.*, 117 e; cf. C. Gill, „Origin", p. 8—9.

96 *Ibid.*, 118 a—e. Observăm că în *Legi*, 681 d şi urm., momentul în care, după cataclism, oamenii colonizează cîmpiile este cel în care „se întîlnesc toate speciile de constituţii şi de cetăţi şi toate maladiile constituţionale şi civice".

97 *Crit.*, 119 a — b. Armata are şi caracteristici greceşti, şi trăsături barbare, cum se vede din prezenţa carelor de luptă alături de hopliţi. E inexact să considerăm, ca A. Rivaud (ediţia CUF, *ad loc.*), că praştiile sînt arme barbare: cf. prăştierii rodieni menţionaţi de Thuc., 6, 93.

98 *Crit.*, 116 c — 117 a [hipodromul aparţine lui Poseidon, care e zeu tutelar al cailor neîmblînziţi, Hippios — *n.tr.*]

99 *Ibid.*, 116 d.

100 Numărul zece, suma primelor patru numere, corespunde aşa-numitei *tetractys*. Despre rolul ei în doctrina pitagoreică şi la Platon cf.

P. Lévêque și P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 100 (cu bibliografie); K. Gaiser, *Ungeschriebene Lehre*, p. 188—123 și textele din Aristotel citate la p. 542. Pentru Platon, *tetractys* e un mod de expresie al devenirii; cf. *Tim.*, 53, ca să nu mai vorbim de construirea Sufletului universal (*ibid.*, 32 b — 35 b — c), clădit conform cu o dublă tetractys. În cazul dialogului *Critias*, sînt de părere că geneza numerelor e în strînsă corelare cu dezvoltarea naturii, *physis*. Aceste observații nu l-au convins pe L. Brisson, „Critias", p. 430, care are, mă tem, o concepție prea raționalistă asupra gîndirii platonice pentru a accepta speculații asupra numerelor la Platon.

101 *Crit.*, 119 b — 120 d.

102 Cf. *Pol.*, 292 d — 297 b.

103 Ne amintim de legile lui Solon, gravate pe *kyrbeis* [table piramidale pe pivot, *n.tr.*]

104 Jurămîntul joacă în Atlantida un rol analog cu cel al incantațiilor și miturilor în cetatea din *Legi*. După formula lui E.R. Dodds (*Irrationel*, p. 205) e vorba de „a stabiliza conglomeratul moștenit din trecut".

105 *Crit.*, 120 e — 121 a. În tipologia dezbinării sociale din cărțile 8—9 ale *Republicii*, nimic nu e poate mai surprinzător decît analiza rolului aurului. Inexistent în cetățile timocratice de tip spartan (547 b — 548 b), aurul apare în plină zi în cetatea oligarhică, unde legitimează dreptul de guvernare (550 d — e), pentru a deveni obiectul invidiei declasaților care întemeiază democrația, dar egalizarea bogaților cu săracii nu e suficientă, și ura împotriva celor bogați îi aruncă pe săraci în brațele tiranului (556 a și urm.)

106 *Crit.*, 121 a — b; vocabularul aparține sferei imperialismului.

107 *Ibid.*; 121 b — c. În *Odiseea* (12, 154—184), soarta feacienilor vinovați de a-l fi readus pe Ulise între oameni, nu e precizată; povestea se oprește la un sacrificiu de tauri.

108 *Crit.*, 113 e. În legătură cu semnificația acestei diviziuni, îmi cer iertare dacă trimit din nou la P. Lévêque — P. Vidal — Naquet, *Clisthène*, p. 96—98, 110—111, 135—136 și 141—152. Analizăm

acolo textele din *Legi* care definesc reacţia lui Platon faţă de instituţiile clisteniene, bazate pe diviziunea zecimală.

[109] *Crit.*, 114 c.

[110] *Ibid.*, 117 c. Platon foloseşte adesea *thorybos* pentru a evoca tumultul adunărilor populare (cf., e. g. *Rep.*, VI, 492 b — c). În *Timaios*, unirea sufletului cu trupul aduce cu sine *thorybos* (42 c); dimpotrivă raţionamentul adevărat şi imuabil *(logos ho kata tauton alethes)* se produce fără glas şi fără ecou *(aneu phthongou kai eches* — 37 b) Dialogul din *Republica* începe în Pireu, după o procesiune.în cinstea unei zeităţi străine, în casa armurierului Kephalos, în mijlocul unei mulţimi zgomotoase de tineri prea puţin apţi pentru filosofie. În aceste condiţii, nu trebuie oare să vedem în prima frază a dialogului, *Kateben chthes eis Peircia* („coboram ieri în Pireu"), o imagine a catabasei filosofului în peşteră? E ceea ce ne sugera Henri Margueritte în cursul său la Şcoala de înalte studii, 1952—1953.

[111] *Crit.*, 116 d. Cf. Ch. Picard, *Manuel. Sculpture*, II, 1, p. 174 n. 2

[112] Thuc., 2, 13, 5.

[113] *Crit.*, 116 e — 117 a; cf. Paus,. 1, 28, 2. Meritul celor mai multe din aceste observaţii arheologice (care pot fi regăsite în *Clisthène*, p. 138) aparţin lui P. Lévêque.

[114] *Tim.*, 25 a; cf. şi *Crit.*, 114 c. *Timaios* face parte din ultimele dialoguri ale lui Platon; această teză nu are nimic nou, dar a fost de curind pusă sub semnul întrebării de G.E.L. Owen, „Place", căruia i-a răspuns într-un mod după mine decisiv H. Cherniss, „Relation". C. Gill, „Critias and Politicus", ajunge şi el, printr-o comparaţie cu mitul din *Omul politic*, la aceeaşi concluzie.

[115] *Leg.*, 693 d.

[116] *Ibid.*, 694 a — 701 b.

[117] Cum a dovedit-o R. Schaerer, *Question.*

[118] *Phaidr.*, 278 e — 279 b. Pasajul a stîrnit numeroase discuţii asupra cărora nu e cazul să revenim . Cf. observaţiile lui J. Bollack, *Phaidros*, p. 152—153.

[119] *Leg.*, 632 d; cf. şi Sparta filosofică din *Protag.*, 342 b — e.
[120] Mitul eschatologic din *Leg.*, 903 e — 904 e, e bazat pe un joc analog de pendulă.
[121] *Leg.*, 803 c.
[122] *Ibid.*, 803 b.
[123] *Ibid.*, 644 d şi urm.; 803 c.
[124] *Ibid.*
[125] *Tim.*, 59 c — d.
[126] *Crit.*, 106 e.
[127] *Ibid.*, 107 d.

3. MITUL PLATONIC DIN «OMUL POLITIC», AMBIGUITĂȚILE VÎRSTEI DE AUR ȘI ALE ISTORIEI*

În tratatul pe care l-a scris pentru a justifica abstinența de la carne, *De abstinentia*, filosoful neo-platonician Porphyrios citează un lung fragment din *Viața Greciei* a peripateticianului Dikaiarchos, discipol nemijlocit al lui Aristotel scriind la sfîrșitul sec. IV[1]. Lucrarea era, cum se știe, un fel de istorie culturală a grecilor din timpurile cele mai îndepărtate.

Ce spune, în esență, acest text? Vîrsta de aur, vîrsta lui Cronos de care vorbesc poeții, și mai cu seamă Hesiod în *Munci și Zile* (din care Dikaiarchos citează v. 116—119, „Toate bunurile le aveau, pămîntul dătător de grîne — *zeidoros aroura* — rodea de la sine recolte bogate și darnice, iar ei, în bucurie și pace trăiau din roada cîmpiei, înconjurați de bunuri fără sfîrșit") — această vîrstă Dikaiarchos îndrăznește s-o ia drept efectiv existentă *(lambanein men auton hos gegonota)* și nu drept o ficțiune fără substanță *(me maten epipephemismenon)*; ținînd seama că din tradiție „trebuie să se elimine ce e fabulos din cale-afară *(to de lian mythikon)*, pentru a o reduce prin raționament la o semnificație firească". În ce constă acest demers? În a concilia ceea ce e,

în aparență, ireconciliabil: să reconcilieze o viziune fundamental pesimistă asupra istoriei umane cu tot ce anchetele istorico-sociologice ale secolului al V-lea (Democrit, Protagoras, Tucidide...) îi învățaseră pe gînditorii Greciei despre dificultățile și mizeria îndurate de primii oameni, ceea ce nu pare a se împăca cu viziunea unei vîrste de aur[2]. Să țină seama, în același timp, de aportul adus în sec. IV de noua reflexiune medicală, avînd în centrul ei mai ales o dietetică minuțioasă[3]. Vîrsta de aur este într-adevăr la originile vieții omenești, și prin vîrstă de aur se înțelege o vreme în care nu exista nici proprietatea, nici corolarele ei, conflictele sociale și războiul. Dar această „vîrstă de aur" poartă nu semnul abundenței nelimitate, ci pe cel al frugalității, al simplității regimului de viață. Excelența acestui regim, conformîndu-se perfect învățăturilor științei medicale celei mai avansate, se explică tocmai prin raritatea *(spanis)* produselor naturale ale pămîntului. Această simplitate e evocată de un proverb pe care Dikaiarchos (împreună cu mulți alții) îl citează cînd vrea să rezume despărțirea de viața simplă: *halis dryos*. Să sfîrșim cu stejarul, adică cu ghinda care era hrana omului primitiv. Această ruptură se traduce, rînd pe rînd, prin inventarea păstoritului (și cu el odată a vînătorii și a războiului), apoi a agriculturii (și cu ea odată a tuturor regimurilor politice cunoscute în sec. IV). Acest text ar merita și în sine o lungă analiză. Aceasta ar putea comporta confruntarea paginii lui Dikaiarchos cu un izvor contemporan, tratatul *Despre pietate* al lui Teofrast — cunoscut mai cu seamă tot din *De abstinentia* lui Porphyrios. Ar merita să se prelungească această analiză în direcția utopiilor și a construcțelor istorice ale epocii elenistice: povestea filosofică a lui Iambulos[4], cartea a VI-a a lui Polibiu. Intenția mea e mai modestă aici, și voi folosi textul lui Dikaiarchos nu în sens prospectiv, ci

pentru o retrospectivă încercînd să surprindă ce moștenește el și ce ascunde.

Să observăm de la bun început: acest Cronos, părinte al lui Zeus, sub semnul căruia Dikaiarchos, ca și atîția alții, așeza începuturile fericite, dar simple, ale umanității, este un personaj divin cu totul ambiguu[5]. Astfel, Teofrast, care schițează în tratatul *Despre pietate* o istorie a practicilor religioase ale umanității, îi situează și el pe primii oameni sub semnul hranei vegetale și al unei modalități de sacrificiu apelînd doar la produse spontane ale pămîntului. Dar Cronos pe care-l evocă e și un zeu cumplit, aproape canibal, zeul căruia i se jertfesc copii la Cartagina[6]; întreaga povestire a lui Teofrast amestecă îndeaproape, în tabloul umanității primitive, trăsături vegetariene și idilice cu evocarea sîngeroasă a alelofagiei, a canibalismului deci. Sacrificiul uman e cel ce „succede" nemijlocit sacrificiului vegetal; sacrificiul animal nu intervine decît în „etapa" următoare, ca substitut al sacrificiului uman[7]. Bineînțeles, avem dreptul ca, în lectura acestor texte, să identificăm „dedesubtul" succesiunii istorice cu o opoziție logică, și nu-i foarte greu de dovedit că și Dikaiarchos, și Teofrast istoricizează mituri mult mai vechi decît vremea lor. Dar putem oare considera neglijabil faptul că ambii filosofi au ținut cu tot dinadinsul să situeze basmele pe care ni le povestesc în „timpul oamenilor"? Amîndoi își reprezintă ca evoluție istorică și continuă mersul omenirii din vremea stejarului și ghindei, care e, pentru Dikaiarchos, și vîrsta lui Cronos, pînă în vremea cetăților și imperiilor — a Atenei, a lui Alexandru. Un demers analog era adoptat de istoricul din secolul al IV-lea, Ephoros, dar la el vegetarianismul și antropofagia nu se succedau în timp; erau doar contigue în spațiu. Protestînd împotriva istoricilor care, „fiindcă știu în ce măsură cele miraculoase și cumplite sînt izbitoare", atribuie ferocitatea tuturor sciților și sarmaților,

Ephoros pune în lumină faptul că aceste neamuri sînt departe de a avea aceleași moravuri: „unii împing cruzimea pînă la a se hrăni cu carne de om, în vreme ce alții se abțin pînă și de la carnea de animal"[8].

Pentru a ne convinge de profunda deosebire între acest tip de reprezentare istorică sau geografică și schemele epocii arhaice, e de ajuns să ne întoarcem o clipă la Homer și Hesiod. Cum a arătat J.-P. Vernant, „mitul hesiodic al „vîrstelor" se exprimă, ce-i drept, printr-o *povestire*, ceea ce nu e indiferent, dar nu definește o *istorie* a decadenței umane, ci o serie de statute întemeiate pe opoziția între *dike* și *hybris*, „vîrsta" de aur fiind împlinirea desăvîrșită a dreptății[9]. Faptul însuși că „rasele" hesiodice dispar în întregime după ce și-au împlinit timpul dovedește că, pentru Hesiod, nu există continuitate între vîrsta de aur și prezentul în care *hybris* și *dike* sînt amestecate. Noi nu *coborîm*, în sens propriu, din oamenii vîrstei lui Cronos. Putem spune chiar mai mult: acest statut al umanității e definit de Homer și de Hesiod, cînd implicit, cînd explicit, ca intermediar între lumea zeilor în vecinătatea căreia se află vîrsta de aur și lumea bestialității, caracterizată prin alelofagie. „Aceasta e, spune Hesiod, legea pe care Cronidul a rînduit-o pentru oameni: peștii, fiarele, păsările înaripate să se mănînce între ele, cîtă vreme între ele nu se află dreptate"[10]. Rezultă de aici că eroul care e și la Hesiod, și în tradiția posterioară, la originile statutului umanității sociale, Prometeu, furnizorul focului culinar și instauratorul sacrificiului, asigură deopotrivă ruptura și de zei, și de fiare[11]. Cum scria Marcel Detienne, „Într-un caz, prin inventarea sacrificiului, Prometeu face trecerea de la comensalitatea vîrstei de aur la consumarea cărnii animale; în celălalt caz, prin aducerea focului și inventarea diferitelor tehnici, Prometeu smulge umanitatea din viața sălbatică și o îndepărtează de animalitate"[12]. Dar

nu e suficient să formulăm această opoziție în termenii unei logici binare. Trebuie să vorbim, în fapt, de ambiguitate. Nu de o ambiguitate „primitivă" ca aceea pe care Freud o situa la „originile" limbajului, într-o vreme în care contradicția nu ar fi existat: E. Benveniste a desființat acest mit și a amintit că „presupunînd că ar exista o limbă în care *mare* și *mic* s-ar spune la fel, ar fi o limbă în care *mare* și *mic* nu au strict nici un sens, și în care categoria dimensiunii nu există, nu o limbă admițînd exprimarea contradictorie a dimensiunii"[13]. Dar, cum observă tot E. Benveniste, „ceea ce Freud cerea în zadar limbajului *istoric*, ar fi putut să o ceară într-o măsură mitului"[14], și e, într-adevăr, limpede că, în epoca arhaică, vîrsta de aur a lui Cronos e și vîrsta bestialității. Ca și Ciclopul lui Homer, căruia pămîntul îi dăruiește totul cu generozitatea evocată de Hesiod, dar care nu e mai puțin canibalul bine-cunoscut de toți[15].

Această ambiguitate va fi contestată de gîndirea greacă, fiică a cetății, care va încerca să o reducă; de gîndirea greacă sau măcar de unul din curentele acesteia. Prometeul lui Protagoras, în mitul transmis de Platon și care are destule șanse de a descinde din gîndirea marelui sofist[16], nu *separă* pe oameni de zei. Mai mult, în momentul în care omul dispune de *techne* furată de la Atena și Hefaistos, el are „partea sa din *moira* divină"[17] — parte insuficientă, de altminteri, pentru a îngădui viața în *polis*. Aceasta nu devine posibilă decît atunci cînd Zeus și Hermes dăruiesc omenirii *aidos* și *dike*, cuviința și dreptatea. Această introducere a dimensiunii strict civice și politice rezumă în felul ei mutația petrecută de la Homer și Hesiod încoace. Pentru poeții arhaici, statutul uman pe care îl defineau cu ajutorul opozițiilor semnalate mai sus era un statut tehnic și social; dimensiunea politică, fără a lipsi cu totul[18], e doar un aspect al acestui statut. Gînditorii secolului al V-lea trebuie să confere un loc aparte aces-

tei invenții supreme care întemeiază viața civilizată: cetatea triumfătoare.

Dar să ne întoarcem la secolul al IV-lea de la care pornisem discutînd despre Dikaiarchos și Teofrast. Este, cum bine se știe, o epocă de crize, de mutații politice și sociale, de subversiune, de îndoieli asupra unui întreg sistem de valori. Problema vîrstei de aur nu este în această vreme o simplă problemă teoretică de încadrat în discursul istoric. Vîrsta lui Cronos, „viața ca în vremea lui Cronos", cum se spune, este o lozincă pentru sectele filosofice și religioase pe care ordinea civică nu le satisface, sau nu le mai satisface. Desigur, în acest domeniu transgresiunea e mult mai veche decît secolul IV, dar în această vreme, tocmai, ea se organizează într-un sistem pe dublul plan care o caracterizează, religios și politic[19].

Cum a arătat Detienne[20], depășirea cadrului civic se poate face în două direcții opuse: în sus și în jos. În „sus" ea reprezintă încercarea de a instaura în lumea *noastră* virtuțile vîrstei de aur. Încă din epoca arhaică, această tendință s-a exprimat prin orfism și pitagorism. În „jos" se încearcă, dimpotrivă, o comuniune cu animalitatea, exprimată prin practica și, încă și mai mult, prin fantasmele dionisiace ale omofagiei — mîncarea cărnii crude — atingînd, la limită, canibalismul. Însă — și aici stă interesul problemei — cele două forme de transgresiune sînt mereu susceptibile de interferență reciprocă; unele tragedii pun în scenă în chip privilegiat această interferență[21]. Astfel, în ultimii ani ai secolului al V-lea, tragedia *Bacchantelor* ni le înfățișează pe însoțitoarele lui Dionysos trăind în universul paradisiac pe care mesagerul i-l descrie lui Penteu: „toate își împodobesc fruntea cu cununi de iederă ori de frunze de stejar, de flori de *smylax*. Una izbește cu tirsul în stîncă și țîș-

nește îndată valul apelor limpezi; alta, cu *narthex*-ul, scormonește pămîntul și zeul dă la iveală izvoare de vin. Cele însetate de setea băuturii prea albe zgîrîiau doar cu vîrful degetelor pămîntul și adunau astfel lapte din belșug"[22]. Acestei viziuni idilice i se opune, în aceeași relatare a mesagerului, imaginea bacantelor coborînd din munți în cîmpia Demetrei, răpind pruncii, sfîșiind vitele — preludiu al uciderii finale, uciderea simbolic incestuoasă și cvasi-canibală a lui Penteu sfîșiat de propria-i mamă. Ceea ce unifică aceste două stări contradictorii este totuși foarte clar: și în prima, și în cea de a doua, separația între ființa umană și cea animală nu s-a făcut încă sau nu se mai face. Bacantele vîrstei de aur alăptează nu copiii pe care i-au părăsit[23], ci pui de ciută și de lup; bacantele furioase sînt de o animalitate pe care nu mai e nevoie s-o amintim în amănunt.

Epoca noastră, fertilă în propagandă și publicitate, ba pentru „apa sălbatică", ba pentru „alimentele pure" (pe care încă orficii le preconizau), fertilă în secte neo-naturiste, e cît se poate de aptă, pe cît mi se pare, să înțeleagă ce a însemnat în secolul IV năvala celor care reclamau instaurarea vîrstei de aur atunci și acolo. Între atîtea secte care se înfruntau, exista una care a ales hotărît și care, cu o rigoare absolută, a optat pentru întoarcerea la viața sălbatică, ceea ce înseamnă și la ascetismul radical al cărui model era Heracles. Mă refer, evident, la cinici. De bună seamă, nimeni nu mai susține azi, cum făcea C.W. Goettling în secolul trecut[24], că gîndirea cinică e filosofia proletariatului grec — expresia o absurdă și în sine — dar e indiscutabil faptul că prin cinism se exprimă de minune un aspect al crizei cetății clasice. Nu e oare caracteristic faptul că precursorul, dacă nu întemeietorul sectei, Antisthenes, era nu cetățean atenian cu drepturi depline, ci un bastard, fiu al unui atenian și al unei femei trace, unul dintre cei care se întruneau în

gimnaziul de la Kynosarges, rezervat pentru *nothoi* (bastarzi)[25], un marginal, cum am spune astăzi? Modul de viață pe care cinicii sînt ținuți să-l adopte se întemeiază pe transgresiunea deliberată a tuturor interdicțiilor, alimentare și sexuale mai ales, pe care se bază societatea: de unde apologia crudului față de copt, a masturbării și incestului față de sexualitatea reglementată, a canibalismului, în fine. Nu ne mirăm deloc aflînd că Antisthenes scrisese două tratate despre Ciclop și Diogene și o tragedie despre Thyestes[26]. Dușmanul personal al cinicilor e eroul civilizat al lui Eschil și Protagoras — Prometeu[27]. Pe scurt, e vorba, cum spunea Plutarh, de a sălbătici modul de viață, *ton bion apotheriosai*[28]. Să nu ne mirăm că lozinca „libertății ca în vremea lui Cronos", *eleutheria he epi Kronou*, a fost preluată de cinici[29], punînd-o nu sub semnul vegetarianismului și hranei orfice, ci sub cel al sălbăticiei „primitive". Vîrsta de aur e vîrsta lui Polifem, și „viața ciclopică" al cărei elogiu îl găsim, de pildă, la Plutarh, în *Gryllos*, care dă cuvîntul victimelor Circei pentru a-și cînta fericirea, este o temă de origine cinică.

La răscrucea acestor crize ale secolului al IV-lea, în raport cu care subversiunea cinică reprezintă o mărturie elocventă, filosofia platonică apare deopotrivă ca document al crizei și ca efort de a o soluționa măcar pe plan teoretic. În măsura tocmai în care vîrsta de aur era efectiv în miezul dezbaterii contemporane, soarta acestui motiv la Platon, și în mod special în mitul din dialogul *Omul politic* (268 d — 274 e) trebuie studiată în cadrul acestei dezbateri.

Să reamintim, pe scurt, în ce moment al dialogului se situează acest mit. Între tînărul Socrate și străinul din Eleia, discuția, procedînd prin dihotomii succesive, a ajuns într-un impas: definirea omului politic ca păstor al turmei de oameni. Mitul, care îndeplinește aici „rolul de criteriu"[30], ne avertizează împotriva „angelismului"[31] care ne-ar aduce să con-

fundăm sfera divină a politicului cu cea umană, vîrsta de aur cu ciclul lui Zeus; nu fiindcă identificarea între rege și păstorul noroadelor ar fi falsă, ci fiindcă este aplicabilă unui număr prea mare de personaje diverse pentru a putea fi utilă.

Mitul începe cu un preambul (268 e — 269 c), ciudat de puțin luat în seamă de comentatori. Într-adevăr, Platon regrupează, înainte de a le topi într-o povestire unitară, trei „povești de odinioară". Prima vorbește de fenomenul ieșit din comun care s-a produs cu prilejul disputei între Atreu și Thyestes, episod evocat de nenumărate izvoare[32]. Cei doi frați se ceartă pentru tron. Un prodigiu intervine în favoarea pretențiilor lui Atreu: în turma lui se naște o oaie cu lîna de aur. Dar Thyestes, amant al soției lui Atreu, cu complicitatea acesteia, fură oaia miraculoasă. Zeus intervine atunci printr-un miracol decisiv: el inversează cursul soarelui și al Pleiadelor. Aceasta e versiunea cea mai răspîndită, dar există și o alta, cunoscută de poeții latini și poate de Sofocle, la care însă Platon nu face aluzie direct: zeul ar fi modificat drumul soarelui din oroare față de festinul criminal oferit lui Thyestes[33]. Să notăm deîndată că e ceva ciudat în faptul de a fi utilizat tocmai această legendă: pentru a trimite de la un ciclu solar la altul, Platon nu avea nici o nevoie să invoce acești neliniștitori „păstori" care au fost Atreu și Thyestes, cum n-avea nevoie să amintească de miracolul săvîrșit în folosul autorului unui festin canibal. Herodot știa că soarele „și-a schimbat de patru ori lăcașul, de două ori răsărind de acolo unde apune acum, de două ori, iarăși, apunînd acolo de unde acuma răsare"[34] și folosise această legendă pentru a corobora un alt mit, cel al perenității Egiptului. Platon, și în *Timaios*, și în alte scrieri, își va aminti perfect această lecție[35].

A doua tradiție pe care se sprijină Platon e cea a oamenilor născuți din pămînt, *gegeneis*. Fără a mai aminti aici tot

ceea ce, în mitologia greacă a funcției războinice, utilizează acest tip de naștere pentru a reprezenta forța brută[36], mă mulțumesc să arăt că „fiii pămîntului" apar încă de alte două ori în opera lui Platon. În *Republica* mai întîi, unde sînt eroii faimoasei „povești feniciene", ori ai „frumoasei minciuni" utilizate pentru a-i încredința pe cetățenii cetății ideale că sînt toți născuți din aceeași mamă, glia, doar că unii sînt de aur, alții de argint, ultimii de bronz[37]. În *Sofistul*, de altă parte, *gegeneis*, definiți ca „semănați în pămînt și născuți din acesta", *spartoi te kai autochthones*[38], sînt identificați cu „materialiștii" pe care Platon îi opune „amicilor formelor", într-un dialog contemporan, tocmai, cu *Omul politic*.

A treia tradiție, în fine, e cea despre regalitatea lui Cronos. Platon va reveni asupra acestei regalități, identificînd-o cu vîrsta de aur, în *Legi*, dialogul ultimilor săi ani de viață[39]. Notăm doar aici în ce fel a vorbit despre aceeași tradiție într-un dialog cu mult mai timpuriu — *Gorgias*. Evocînd, în mitul care încheie dialogul, modul în care se proceda în vremea lui Cronos și chiar la începutul domniei lui Zeus la judecarea oamenilor — act hotărînd dacă cineva avea sau nu dreptul de a pătrunde în Insulele Fericiților, Socrate observă că acelea erau vremuri nedrepte, căci cei vii îi judecau pe cei vii la capătul vieții lor. Zeus a hotărît să pună capăt acestei erori și Prometeu a primit sarcina de a răpi oamenilor știința momentului în care vor muri. Judecata e de aici înainte o judecată a sufletelor și sufletele lui Minos, Rhadamante și Aiakos sînt cele ce o pronunță[40]. Ceea ce revine la a spune că Prometeu îl ajută pe om să se desăvîrșească ca ființă muritoare și că timpul lui Zeus se opune timpului lui Cronos, ca timpul judecătorilor drepți timpului judecății arbitrare. Cronos nu e un personaj simplu în viziunea lui Platon.

Sintem, așadar, întrucîtva avertizați de la bun început că o anume ambiguitate se va traduce chiar în mit. Să amintim pe scurt cum funcționează acesta — spun deliberat „funcționează" căci, așa cum s-a demonstrat[41], Platon are în minte un model mecanic la care textul se referă implicit. Platon presupune că întregul cosmos e animat de „două mișcări circulare care se desfășoară pe rînd și în sens contrar, dînd naștere celor două lumi: opusă erei noastre — vîrsta zeului și, lăsat în voia mișcării, mersul actual al lucrurilor"[42]; aceste două stări succesive ale lumii sînt despărțite de o răsturnare, *metabole*, caracterizată cînd prin asumarea de către divinitate a diriguirii lumii — care se schimbă atunci în întregime, cum o face în *Timaios* cercul Aceluiași — cînd prin abandonarea cîrmuirii divine: lumea se învîrte atunci în sens contrar și plutește „către oceanul fără sfîrșit al disparității". Cum bine scria J. Bollack, „mitul lui Platon dezvoltă în sens contrar, spre a le supune examenului, cele două aspecte ale aceleiași lumi care, în fapt, coexistă, și nu stadiile unei evoluții ciclice". Cum se opun, în mit, cele două lumi? Una e într-adevăr vîrsta lui Cronos, cu trăsăturile care, de la Hesiod încoace, îi sînt proprii: fecunditate nesfîrșită a pămîntului, armonie între oameni și animale, absența alelofagiei (271 e). Tot conform cu vechile narațiuni e și faptul că umanitatea vîrstei lui Cronos nu e o umanitate politică, deși Platon dezvoltă în chip cu totul personal acest aspect al mitului în folosul propriei argumentări. Zeul păstorește omenirea, așa cum aceasta păstorește acum vitele, dar „neavînd nici un fel de constituție, și nici femei și copii" (272 a). Notăm în treacăt că, în mitologia greacă numai bărbații, *andres*, se nasc din pămînt; prezența femeilor și copiilor presupune viața civilizată și survine de obicei abia după aceea. În acest sens, imaginea vremii lui Cronos e radical diferită, în pofida a ceea ce s-a susținut uneori[43], de cea a cetății situate în plină

istoric din *Critias*. În fine, acestui ansamblu Platon îi adaugă trăsături care îi sînt proprii: această umanitate din timpul lui Cronos duce o viață pe dos; oamenii se nasc din pămînt, dar se nasc bătrîni. Trupurile care ies din pămînt, lipsite de memorie (272 a), au părul alb[44], cum vor avea părul alb oamenii ce se vor naște — așa spunea Hesiod — la sfîrșitul veacului nostru[45]. Ciclul lor de viață este invers față de al nostru. Acești oameni cărunți nu sînt deci cetățeni; sînt ei oare filosofi? Platon formulează întrebarea, dar nu-i răspunde decît indirect: „Dacă, ocupați să se îndoape cu hrană și băutură, nu știau decît să-și spună unii altora și animalelor decît basme asemeni celor ce se povestesc acum despre ei, problema e lesne de rezolvat" (272 c-d). Basme? Cele ale lui Hesiod, desigur, dar și cele pe care Platon însuși le-a evocat în preludiul mitului. Regăsim aici, din nou, o disonanță remarcabilă în interiorul acestui frumos și simetric ansamblu. Căci nu e de ajuns să spunem, împreună cu P. Friedländer, că Platon ironizează aici în legătură cu puțina crezare pe care trebuie s-o acordăm oricărei descrieri omenești a vîrstei de aur[46]. Paradisul veacului de aur e, în ultimă instanță, un paradis animal. Umanitatea, inclusiv umanitatea filosofică, se află pe celălalt versant, în partea ciclului lui Zeus. Vocabularului pastoral utilizat pentru descrierea timpului lui Cronos[47] îi urmează, în ciclul lui Zeus, un vocabular politic. Lumea părăsită de zeu[48], dispune de *kratos* asupra ei însăși (273 a), este *autokrator* (274 a)[49]. Omenirea de azi este așadar cea care înfruntă penuria și chiar sălbăticia, urmînd nemijlocit catastrofei iscate de plecarea zeului (274 c). Ea este cea care primește de la Prometeu focul, de la Atena și Hefaistos totalitatea meșteșugurilor (274 c). Este, în fond, omenirea din *Protagoras*, cu o singură și importantă rezervă: furtul nu există. Darurile zeilor și cel al lui Prometeu sînt situate pe același plan.

Spun„ omenirea de azi" și trebuie deîndată să mă corectez. Una din principalele dificultăți ale mitului constă în delimirea statutului lumii „noastre". Cînd Platon spune *nyn*, „acum" (272 b și 271 a) la ce anume se referă el? La lumea mitului, dominată de elanul înnăscut, *symphytos epithymia* (271 e), și care evoluează în chip logic către disparitate și disoluție? Sau vorbește el de o lume mixtă, ca aceea din *Timaios*, întemeiată pe colaborarea între rațiune și necesitate? Sîntem ispitiți să interpretăm în acest din urmă sens textul în care Platon definește lumea ca obiect mixt: „Ființa căreia îi dăm numele de Cer și de Univers, cît ar fi fost de copleșit de daruri preafericite de cel ce i-a dat naștere, nu încetează să participe la trup. Nu poate fi de aceea cruțată în întregime de schimbare; în schimb, pe măsura puterilor ei, se mișcă pe loc, cu mișcarea cea mai identică sieși și mai unitară pe care o cunoaște: astfel încît a primit drept parte mișcarea circulară[50], care, dintre toate, o îndepărtează cît mai puțin de mișcarea ei originară" (269 d-e). Urmarea explică, e drept, ce vrea să spună aici Platon: în vreme ce, în *Timaios*, cercul Aceluiași și cercul Celuilalt funcționează *împreună*, unul într-un sens, celălalt în sensul contrar, unul fiind încarnat de stelele fixe și celălalt de planete[51], mișcarea universului e aici cînd directă, cînd retrogradă; dar această soluție logică nu risipește toate ambiguitățile, nu dă seama de faptul că una din stările cosmos-ului, cea marcată de conducerea nemijlocită a Zeului, e un anti-univers, o lume „pe dos", în vreme ce starea inversă corespunde, dimpotrivă, unei lumi „pe față", o lume în care ordinea timpului e cea pe care o cunoaștem. Ni se va obiecta, desigur, că filosofia este ea însăși, cum spune Callicles în *Gorgias*, „lumea răsturnată", că lectura filosofică a realului echivalează cu a vedea în acesta contrariul a ce pare că este. Lecția aceasta e, de bună seamă, platonică, dar tot mai tre-

buie să explicăm un fapt singular: darurile divine, cele ale lui Prometeu, ale Atenei, ale lui Hefaistos, dăruite oamenilor[52] exact în momentul în care se consideră că zeul s-a retras în întregime în afara lumii. Sîntem astfel siliți să admitem că ambiguitatea textului nu e o întîmplare, ci se situează în chiar centrul acestuia. Rămîne un fapt acela că, în evocarea dificultăților întîmpinate de o umanitate părăsită în propria-i seamă nu găsim argumente pentru a face din Platon un banal adorator al trecutului care situa veacul de aur la începuturile istoriei. Sub acest aspect, nu putem decît să-i contrazicem pe cei care, ca E. Havelock sau K.R.Popper, fac din Platon teoreticianul decadenței prin excelență[53]. Nu vom insista niciodată prea mult asupra acestui fapt fundamental: în *Omul politic*, „vîrsta de aur" e despărțită în chip radical de cetate. De bună seamă, Platon ne spune anume că la începuturile ciclului lui Zeus lumea își amintește cel mai bine de învățăturile celui ce-i este „autor și părinte" (273 a-b). Dar antropologia nu urmează ritmurile cosmologiei. Progresul protagoreic, smulgînd pe om din dependența și războiul la care îl supuneau animalele, merge în sens invers în raport cu evoluția Cosmos-ului[54]. Platon nu scapă atît de ușor pe cît s-ar putea crede de Protagoras. Căci, implicit, în partea lui Zeus sînt situate și filosofia, și știința, și cetatea[55]. Unii interpreți au vrut chiar să meargă și mai departe. Într-o notă la *Istoria filosofiei*[56], Ed. Zeller înțelegea descrierea oamenilor vîrstei de aur ca pe o critică ironică a filosofiei naturaliste a lui Antisthenes. G. Rodier[57] a respins această interpretare cu argumente care au fost, în genere, acceptate. Dacă admitem că un fel de umbră de bestialitate plutește peste veacul de aur platonic, vom admite, totuși, că intuiția lui Zeller nu era cu totul absurdă. La data la care Platon scrie *Omul politic* — dată necunoscută, dar evident anterioară „resemnării" mărturisite de *Legi*[58] — Platon nu încearcă să evadeze din cetate

nici pe calea vîrstei de aur, nici, bineînțeles, pe cea a întoarcerii la sălbăticie.

Nu există, totuși, în ultima operă, nimic care să explice, sau măcar să anunțe istoricizarea vîrstei de aur care, la sfîrșitul secolului, va marca opera lui Dikaiarchos? Să încercăm să punem problema.

Universul pe care îl înfățișează *Omul politic* într-o formă descompusă, cu cele două cicluri ale mitului pe care l-am comentat, reprezintă, în *Legi*, una din acele entități „mixte" a căror teorie se face în *Timaios*, în *Philebos* și în *Sofist*, și tot o istorie „mixtă" e cea schițată de Platon în cartea a III-a a ultimei sale opere. Ar fi zadarnic să căutăm *un* sens al acestei istorii, fie el pozitiv ori negativ. Istoria poate tot atît de bine să ajungă, printr-un șir de accidente fericite și de intervenții divine, și la acel amestec izbutit care e Constituția spartană[59], cum poate ajunge la dezastrul care a lovit Argos-ul sau Messena[60]. Ancheta istorică din *Legi* conduce, cum se știe, la hotărîrea de a întemeia o cetate care va fi, în raport cu cea din Republica, *mia deuteros*, a doua sub aspectul unității[61]. Ce loc ocupă în această ultimă tentativă vîrsta lui Cronos? Aceasta intervine exact în momentul în care atenianul va explica, în discursul adresat coloniștilor imaginari, că „divinitatea trebuie să fie măsura tuturor lucrurilor, și într-o măsură cu mult mai mare, socot, decît se pretinde că ar fi omul" (716 c). Și, în fapt, cetatea *Legilor*, această teocrație „în sensul etimologic al cuvîntului"[62] nu are în anumite privințe decît aparența — împinsă, ce-i drept, pînă la ultimul detaliu — de cetate clasică, de grup întemeiat, adică, pe răspunderea cetățeanului. Instituțiile și magistraturile tradiționale nu exercită aici decît funcții mai mult sau mai puțin fictive; suveranitatea e situată în altă parte. Referirea la vîrsta lui Cronos (713 a—714 b) a fost considerată ca un simplu „extras" din mitul expus în *Omul politic*[63].

Desigur, ţinind seama de faptul că ne aflăm într-un timp recompus, Cronos e împins atît de departe în istorie — *eti protera touton, pampoly* (713 b), încît nu putem vorbi de un timp al oamenilor care să înceapă cu vîrsta de aur. Dar, în raport cu mitul din *Omul politic*, observăm trei diferenţe esenţiale. Mai întîi, conducerii nemijlocite de către zeu îi răspunde o guvernare de *daimoni*, personaje religioase pe care *Omul politic* le investea doar cu administrarea animalelor. Mai mult, domnia lui Cronos, deşi caracterizată prin „abundenţa fără muncă" (713 c) tradiţională încă de la Hesiod, cunoaşte totuşi şi instituţii, şi un vocabular politic. Vîrsta lui Cronos comportă *poleis* (713 d-e) şi arhonţi divini (713 b).

Abundenţei de bunuri i se adaugă abundenţa de dreptate, *aphthonia dikes* (713 e) şi regimul politic se caracterizează prin *eunomia*: „buna legislaţie". Platon notează chiar existenţa unor măsuri preventive împotriva revoluţiilor (713 e). În fine, imaginea pastorală, recuzată ca improprie în *Omul politic*, este asumată în *Legi* de către Platon care, exploatînd diferitele valori ale radicalului *nem*, constată, după ce a explicat că, atîta vreme cît boii nu sînt guvernaţi de boi, nici oamenii nu au a fi guvernaţi de oameni, că ceea ce noi numim „lege", *nomos*, nu e decît *dianome* (direcţie) a spiritului (714 a). Este deci legitim să spunem că tot ce e mai bun în instituţiile actuale reprezintă o imitaţie „a puterii şi administrării din vremea lui Cronos", *arche te kai oikesis... epi Kronou* (713 b).

Vîrsta lui Cronos e paradigmatică în raport cu cea mai bună cetate actuală, tot aşa cum cetatea din *Republica* e paradigma cetăţii din *Legi* (739 c). Dar Platon nu mai vorbeşte de cetatea ideală decît pentru a spune că e locuită de zei sau de fii ai zeilor. Rezultă oare de aici că Platon, fie şi în *Legi*, s-ar fi raliat „primitivismului", adică idealizării primelor epoci ale umanităţii[64] — că, într-un cuvînt, ar fi crezut, după formula lui K.R. Popper, că „modelul, *originalul* sta-

tului perfect poate fi descoperit în trecutul cel mai îndepărtat, într-un veac de aur care a existat în zorile istoriei"[65]? De bună seamă, cînd ne vorbeşte de descoperirea tehnicilor agricole de către Triptolemos, adică despre Demetra şi Core, face o aluzie cît se poate de explicită la tradiţiile orfice: „A fost o vreme în care nu îndrăzneam să mîncăm nici măcar carne de vită, cînd zeilor nu li se jertfeau fiinţe vii, ci doar plăcinte sau fructe înmuiate în miere și alte sacrificii *pure* de acest fel, cînd oamenii se abţineau de la carne cu gîndul că e o lipsă de pietate să o mănînce sau să spurce cu sînge altarele zeilor" (782 c). Vieţile aşa-zise orfice *(orphikoi... legomenoi bioi)* îşi au deci referentul într-un trecut îndepărtat. Dar nici opusul vieţii orfice nu e lipsit de chezaşi „istorici". „Vedem încă şi azi supravieţuiri ale jertfirii de oameni de către oameni" (782 c). În fapt, înainte de inventarea agriculturii, „fiinţele vii"[66], cum se vede şi azi, se mîncau una pe cealaltă. Trecutul cel mai îndepărtat ne oferă aşadar cu totul altceva decît numai viaţa orfică, și aceasta, de altminteri, nu poate fi considerată în nici un fel ca un model. Autorul dialogului *Epinomis* — fie el sau nu Platon însuşi — va reveni asupra acestei chestiuni, explicînd că interdicţia alelofagiei trebuie situată pe acelaşi plan cu inventarea agriculturii şi a celorlalte tehnici, pe un plan secundar deci (975 a-b).

Rămîn totuşi de examinat pasajele celebre din cartea a III-a a *Legilor* care descriu noile începuturi ale umanităţii, după catastrofă, viaţa patriarhală evocată de Platon cu ajutorul Ciclopilor lui Homer, fără a se referi însă la canibalism[67]. O viaţă sălbatică, se spune explicit (680 d), dar o viaţă dreaptă şi simplă. Încă o dată Platon îl înfruntă pe Protagoras, subliniind că absenţa tehnicilor nu e un obstacol decisiv în calea fericirii omului. Dar, cînd îi compară pe acești „buni sălbatici" cu propriii săi contemporani, Platon notează că aceia erau mai simpli, *euethesteroi*, mai curajoşi,

andreioteroi, mai cumpătați, *sophronesteroi*, mai drepți, *dikaioteroi*, decît oamenii din prezent (679 e). Dreptate, cumpătare, curaj... virtuțile tradiționale a căror teorie o făcuse în *Republica* sînt toate prezente, afară doar de cea dintîi dintre ele, înțelepciunea, *sophia*, care e virtutea spiritului, virtutea filosofilor, a deținătorilor cunoașterii[68]. Înțelepciunea înlocuită cu simplitatea, în ambele înțelesuri ale cuvîntului: complimentul e destul de ambiguu[69].

Platon explică de altminteri cît se poate de limpede în această privință: lumea noastră, născută din dezvoltarea istorică, „cetăți, constituții, arte și legi" este „abundență de vicii, abundență și de virtuți", *polle men poneria, polle de kai arete*[70]. Primitivismul, departe de a fi o lozincă, nu e decît o soluție disperată, și simplitatea vieții patriarhale nu e privită cu mai multe iluzii — în ce privește chestiunile de fond — decît cetatea elementară din *Republica*, întemeiată doar pe penurie, și pe care Glaukon, fratele lui Platon, o califică, în ciuda fericirii care i se atribuie, drept „cetate de porci"[71]. Nu-i mai puțin adevărat că, dacă Platon rezistă pînă la capăt diferitelor mirajе ale vîrstei de aur pe care epoca următoare le va vedea reînflorind, aceasta comportă o tensiune între fericire și cunoaștere, între cetatea oamenilor și cea guvernată de Zeu — la nevoie, ca în *Legi*, prin intermediul filosofilor deghizați în bătrînii „consiliului nocturn" —, între istoric și formele inteligibile; o tensiune care pare să atingă ruptura[72]. S-a scris pe bună dreptate că, dacă cetatea platonică reprezintă prin ea însăși „cea mai frumoasă dramă"[73], „această dramă trăită pare cruțată de orice element dramatic; ea nu comportă nici peripeții dramatice, nici măcar deznodămînt, cîtă vreme nici moartea nu-i pune capăt"[74]. Adevărata tragedie platonică se situează, efectiv, în altă parte. Ea se află în însăși situația platonismului, în ambiguitatea istoriei.

NOTE

* Versiune ușor remaniată a unui text publicat în J. Kristeva, (éd.) *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Seuil, Paris 1975, p. 374—391 și tradus în limba engleză de către M. Jolas, in *Journal of Hellenic Studies*, 98, 1978, p. 132—141.

1 Porph., *De abst.*, 4, 2, p. 228—231 Nauck; Dikaiarch., fr. 49 Wehrli (v. și fr. 47 sq., 50 sq. care derivă din același izvor, dar nu sînt citate directe). Textul e reprodus și de O. Lovejoy și G. Boas, *Primitivism*, p. 94—96. Despre sursele lui Porphyrios v. Introducerea lui J. Bouffartigue și M. Patillon la ediția C.U.F. a tratatului *De abstinentia* (1977).

2 Mi-e de ajuns să trimit la cartea fundamentală a lui T. Cole, *Democritus*.

3 Mă gîndesc mai ales la concluziile lui J. Bertier, *Mnesithée*.

4 Diod., 2, 55—60.

5 V. *infra*, „Valori religioase ale pămîntului...", p. 50—51.

6 *De abst.*, 2, 27, p. 156 Nauck = fr. 13, p. 174 Pötscher (Leida 1964).

7 *Ibid.*

8 Ephor., *F. Gr. Hist.* 70, 42 (= Strab., 7, 3, 9)

9 Cf. J.-P. Vernant, „Mythe des races", 1 și 2.

[10] Hes., *Erga*, 276–278.

[11] V. J.-P. Vernant, „Table".

[12] M. Detienne, „Ronger", p. 142.

[13] E. Benveniste, „Remarques", p. 82.

[14] Id., *ibid.*, p. 83.

[15] V. *infra*, „Valori religioase ale pămîntului...", p. 56–57.

[16] Cf., de exemplu, Ed. Will, *Monde grec*, p. 482. Demonstrația amănunțită s-a făcut în teza, încă inedită, a lui R. Winton (Cambridge).

[17] Plat., *Protag.*, 322 a.

[18] Cf. *Od.*, 9, 112–115 despre absența instituțiilor deliberative la Ciclopi.

[19] Aristotel ne oferă o mărturie valabilă probabil pentru propria-i epocă spunînd că tirania lui Pisistrate apărea în tradiția populară ateniană ca un veac al lui Cronos *(Const. Ath.*, 16, 7).

[20] În studiul citat, „Ronger", care poate fi în întregime considerat ca un comentariu al formulei lui Aristotel: „Cel ce este prin natură, și nu prin accident, în afara cetății este o ființă josnică *(phaulos)* sau mai puternică decît un om *(Pol.*, 1253 a 4).

[21] Cf. N. Loraux, „Interférence"

[22] Eur., *Bacch.*, 702–711.

[23] *Ibid.*, 701–702.

[24] C.W. Goettling, „Kynosarges", p. 169: „Eine Schule, welche recht für die Proletarier Athens gerechnet war".

[25] Diog. Laert., 6, 1, 13; *Lexic. Rhet.*, Bekker, p. 274. V. acum discuțiile la S. Humphreys, „Nothoi" și J. Bremmer, „Kynosarges".

[26] Diog. Laert., 6, 17–18, 73, 80 [Thyestes mîncase fără să știe carnea propriilor săi fii uciși de fratele lui, Atreu – *n.tr.*]

[27] Cf. Plut., *Apa e mai utilă ca focul?* 956 b; Dio Chrys., 6, 25, 29–30.

[28] Plut., *Despre masticarea cărnii*, 995 c – d.

[29] Cf. Diog., *Epistulae*, p. 32 (Herschel); Luc., *Drapetai*, 17; T. Cole, *Democritus*, p. 151, n. 12.

[30] V. Goldschmidt, *Dialogues*, p. 259. Despre rolul mitului pentru definirea omului ca *eidos*, v. S. Benardete, „Eidos", p. 198.

31 V. Goldschmidt, *Dialogues*, p. 260.

32 Adunate de J.G. Frazer în ediţia *Bibliotecii* lui Pseudo-Apollodor, II, p. 164—166; cele mai importante, alături de cele ale lui Platon, sînt Eur., *El.*, 699—730 şi *Or.*, 996—1012.

33 Cf. A.C. Pearson, *Fragments*, I, p. 93.

34 Hdt., 2, 142; cf. Ch. Froidefond, *Mirage égyptien*, p. 143.

35 Ch. Froidefond, *Mirage égyptien*, p. 267—342.

36 V. de ex. F. Vian, *Cadmos* şi „Fonction guerrière" — ale cărei interpretări istoriciste de altminteri, nu le accept. Forţa brută îi caracterizează pe *gegeneis*, nu pe toţi autohtonii (v. Cl. Bérard, *Anodoi*, p. 35 şi N. Loraux, „Autochtonie", p. 9).

37 *Rep.*, III, 414 c şi V, 468 e.

38 *Soph.*, 248 c.

39 V. p. 441

40 *Gorg.*, 523 b — e; cf. şi *Rep.*, II, 378 a despre aspectele negative ale lui Cronos.

41 P.-M. Schuhl, „Politique".

42 J. Bollack, *Empédocle*, p. 133 şi excelenta analiză din nota 1 la p. 135; v. încă V. Goldschmidt, *Religion*, p. 104. S-a susţinut cîteodată că există nu două cicluri cosmice, ci trei etape; vîrsta lui Cronos vîrsta „lumii pe dos" şi epoca noastră, mixtă (cf. A. Lovejoy şi G. Boas, *Primitivism*, p. 158 şi, independent, L. Brisson, *Même et Autre* p. 478—496). Această ipoteză s-ar putea întemeia pe texte ca *Pol.*, 269 d, unde lumea „noastră" e descrisă ca o lume mixtă în termenii pe care nu i-ar dezavua *Timaios*, dar este riguros incompatibilă cu, lectura atentă a mitului de faţă.

43 Mai ales G. Rodier, „Politique".

44 Aşa trebuie înţeleasă expresia din *Pol.*, 273 e — *ta d'ek ges neogene somata polia phynta;* cf. şi ediţia lui L. Campbell, Oxford, 1867.

45 Hes., *Erga*, 181.

46 P. Friedländer, *Plato*, I, p. 206.

47 Cf. utilizarea verbelor *nemein*, *nomeuein*, a substantivului *nome*, la 271 d — 272 a şi 274 b. V. E. Laroche, *Racine nem*, p. 115—129

și, succint, E. Benveniste, *Vocabulaire*, I, p. 84—86. Valoarea „pastorală" nu e primară, dar e clar percepută în vremea lui Platon.

[48] Apropierea între cele două expresii, „lume părăsită de zeu" și „cielul lui Zeus" subliniază încă o dată scinteietorul echivoc al textului platonic. Ambele se întemeiază, firește, pe pasaje precise (272 b, e, etc.). E drept că Platon pune în evidență faptul că domnia lui Zeus nu e decît un *logos* aici, un „se spune că..." (272 b), și că zeul a părăsit gestiunea directă a lumii, dar continuă să ocupe un post de observație (272 e).

[49] Preistoria cuvîntului *kratos* în epoca homerică a fost studiată de E. Benveniste, *Vocabulaire*, II, p. 57—83, cu observația, capitală pentru noi, că „se spune *kratos* exclusiv pentru zei și pentru oameni" (p. 78).

[50] Pentru *anakyklosis*, cf. nota lui L. Robin, *Platon*, ed. Pléiade, II, p. 1456, n. 46.

[51] Textul esențial e *Tim.*, 36 b—d. Cf. L. Brisson, *Même et Autre*.

[52] Putem, ce-i drept, ezita asupra sensului exact al frazei de la 274 c, „darurile zeilor de care vorbește tradiția" — o tradiție pe care Platon nu o preia neapărat; dar, între inventarea artelor și tehnicilor de către oameni și definirea acestora ca daruri divine, ambele „tradiționale", Platon alege oricum versiunea cea mai puțin umanistă (cf. încă *Menex.*, 238 b, care alege deja această versiune, preferind-o celei „laice" din discursurile funebre reale).

[53] E.A. Havelock, *Liberal Temper*, p. 40—51, K.R. Popper, *Cité ouverte*, I, cu bibliografia citată infra, „Timp al zeilor", n. 135; se adaugă V. Goldschmidt, *Platonisme*, p. 139—141.

[54] O opoziție analogă se regăsește în filosofia epicureică; cf. studiul clasic al lui L. Robin, „Progrès".

[55] V. Goldschmidt, *Religion*, p. 120, are dreptate să observe că „această cetate a cărei cauză materială se află în nevoile și în neputința indivizilor de a-și fi lor înșile suficienți, în necesitatea oarbă,

nu pare a avea utilitate în lumea de dincolo. Nu există la Platon un echivalent al cetății lui Dumnezeu". Dar, dacă știința e în teorie separabilă de instituția civică la Platon, nu-i mai puțin adevărat că, așa cum am văzut, oamenii vîrstei de aur nu par a o practica în vreun fel.

56 Ed. Zeller, *Philosophie*, II, 1, p. 324, n. 5.

57 G. Rodier, „Politique".

58 Se știe că așa își intitula Wilamowitz capitolul consacrat *Legilor* în *Platon*, II, p. 654–704. *Omul politic* e în genere datat în perioada imediat următoare celei de a treia călătorii a lui Platon în Sicilia (361), adică înaintea crizei finale a ligii maritime din sec. IV.

59 Un zeu a creat dubla regalitate; „o natură umană unită cu o natură divină" a instaurat *gerusia;* un „al treilea mîntuitor" a inventat eforatul. „Și astfel, datorită acestei corecte măsurări, regalitatea voastră, amestec proporțional al elementelor trebuitoare, s-a izbăvit pe sine și i-a izbăvit și pe ceilalți" — *Leg.*, 691 d — 692 a.

60 *Ibid.*, 690 d — 691 b.

61 *Ibid.*, 739 e; păstrez textul manuscriselor A și O, cum mă învăța odinioară H. Margueritte; respingînd conjectura plată a lui Apelt, *timia deuteros*, „a doua în cinstire". Despre unitate ca principiu de bază al Republicii platonice, v. Arist., *Pol.*, 1263 b, 30–35.

62 V. Goldschmidt, *Religion*, p. 113.

63 E. des Places, ediția *Legilor*, C.U.F., II, p. 61, n. 2.

64 Expresia e improprie *ad litteram*, de vreme ce, la Platon, omenirea reîncepe, ea nu începe niciodată.

65 K.R. Popper, *Cité ouverte*, p. 29.

66 *Ta zoa;* nu poate fi vorba doar de animale.

67 Citatul din *Od.*, 9, 112–115 se află în *Leg.*, 680 b — c; cf. J. Labarbe, *Homère*, p. 236–238.

68 *Rep.*, IV, 428 e — 429 a.

[69] Simplitatea, naivitatea primelor legislații va fi o temă aristotelică. Cf. *Pol.*, 1268 b 42. Îi mulțumesc lui R. Weil că mi-a amintit acest text.

[70] *Leg.*, 678 a.

[71] *Rep.*, II, 372 d.

[72] Începutul studiului de față a încercat să arate că ruptura s-a produs după Platon.

[73] *Leg.*, 817 b.

[74] V. Goldschmidt, *Religion*, p. 98.

4. O ENIGMĂ LA DELFI CU PRIVIRE LA „BAZA PENTRU MARATON" (PAUSANIAS, 10, 10, 1-2)*

„Rămîn multe enigme la Delfi. Unele nu vor fi poate niciodată dezlegate, și trebuie să credem, probabil, cu E. Bourguet, că *ultima Pythie a luat cu ea taina*". Așa începe o culegere care a făcut să curgă multă cerneală și chiar nițică fiere, și de la care împrumut titlul studiului care urmează[1].

Intenția mea, mai modestă decît cea a lui Jean Pouilloux și Georges Roux, este deci să lămuresc sub aspect istoric un pasaj din Pausanias care a stîrnit, înainte, în timpul și după „marea săpătură", numeroase discuții.

Ajuns la intrarea sanctuarului lui Apollon și intrînd în interiorul peribolului, Pausanias descrie, pe rînd, taurul Corcyreenilor, baza tegeaților, cea a navarhilor lacedemonieni (ex-voto după Aigos Potamos), Calul de lemn închinat de Argos în amintirea unei lupte cu Sparta pentru cîmpia Thyreatis și, în fine, „baza pentru Maraton".

Textul referitor la această ofrandă poate fi astfel stabilit:

„Pe baza aflată mai jos de *Calul de lemn* se află o inscripție arătînd că statuile au fost închinate din zeciuiala prăzii de la Maraton. Acestea sînt: Atena, Apollon și, dintre cei ce au

exercitat strategia — Miltiade; dintre cei pe care (atenienii) îi numesc eroi — Erechtheus, Kekrops, Pandion, ca și Leos și Antiochos, pe care Meda, fiica lui Phylas, i-a născut lui Heracles, se mai află și Egeu, iar dintre fiii lui Tezeu — Acamas; aceștia și dăduseră numele triburilor din Atena, după oracolul primit de la Delfi. Se mai află și Codros, fiul lui Melanthos, Tezeu și Philaios, dar aceștia nu sînt dintre eponimi. Toate statuile amintite au fost făcute de Fidias și sînt cu adevărat din zeciuiala bătăliei. Mai tîrziu, atenienii au trimis la Delfi și statuia lui Antigonos, a fiului acestuia, Demetrios, și a lui Ptolemeu egipteanul — în ce-l privește pe acesta din urmă din pricină că îi erau devotați, în ce-i privește pe macedoneni, din pricină că le era teamă de ei"[2].

Descrierea monumentului ridică, la prima vedere, două probleme istorice esențiale. Ofranda este, după Pausanias un monument glorificîndu-l pe Miltiade, care e într-o măsură eroizat, fiind înfățișat între cei doi zei, Atena și Apollon, zeița cetății și zeul din Delfi. Imposibil, așadar, să admitem că statuile au fost înălțate imediat după Maraton, în timpul vieții lui Miltiade, așa cum a fost, pe cît se pare, Tezaurul atenienilor[3]. Nu numai că asemenea monumente personalizate nu existau încă în zorii veacului al V-lea; dar Miltiade, condamnat la o amendă foarte mare puțin după Maraton, ca urmare a înfrîngerii de la Paros[4], nu a fost reabilitat decît destul de tîrziu după moarte, cînd fiul său, Cimon, a plătit amenda[5]. Imposibil, așadar, să luăm în sens strict afirmația lui Pausanias, deși acesta, conștient de paradoxul conținut în aceasta, insistă; dacă grupul a fost realizat din „zeciuiala" de la Maraton, aceasta nu se poate să se fi întîmplat decît mulți ani după bătălie. Pausanias coroborează el însuși această datare, menționînd numele sculptorului, anume Fidias. Oricît de puțin i-am cunoaște biografia, e în orice caz

sigur că primele sale lucrări sînt posterioare celui de al doilea război medic[6]. Trebuie deci să admitem, împreună cu aproape toți comentatorii, că baza de la Maraton a fost înălțată în vremea lui Cimon, să zicem cam în al doilea sfert al secolului al V-lea[7].

Adevărata dificultate însă, enigma cu adevărat plină de mister, nu stă aici. Indiferent de data lui exactă, monumentul constituie cea mai veche reprezentare cunoscută de noi a Eponimilor triburilor atice[8], cea mai apropiată în timp de reforma lui Clistene, care a creat triburile și le-a atribuit, după consultarea oracolului din Delfi, numele a zece eroi[9]; mai apropiată, oricum, decît grupul din Agora, din care săpăturile americane au descoperit cea mai mare parte, și care pare să dateze din al treilea sfert al secolului IV[10]. Nu încape nici o îndoială, oricum, că monumentul de la Delfi a rămas multă vreme viu pentru atenieni, cîtă vreme aceștia au avut grijă să adaoge Eponimilor lui Clistene statuile lui Antigonos Monophthalmos și Demetrios Poliorketes, care au dobîndit această onoare în 307/306, apoi pe cea a lui Ptolemaios al III-lea Euergetes, care devine eponim al unui trib atenian probabil în 224/223[11]. Or, constatăm că în acest monument, atît de reprezentativ pentru spiritul însuși al cetății ateniene trei eponimi clistenieni lipsesc — e vorba de Aiax, Oineus și Hippothoon — în vreme ce trei alți eroi care, cum Pausanias însuși o subliniază, nu figurau între „archegeții" Atenei, sînt reprezentați[12]. Cum explicăm această absență și această prezență?

Trei eroi „suplimentari" — dar care? Codros și Tezeu sînt cert atestați, dar o privire repede aruncată asupra aparatului critic al textului[13] dovedește că nici manuscrisele, nici editorii nu sînt unanimi; manuscrisele par a ezita între un imposibil Phlieus și Phyeus, editorii alegînd cînd Phyleus, cînd Neleus, cînd Philaios.

Toți editorii dinaintea ediției Teubner a lui F. Spiro din 1903 au adoptat lecțiunea Phyleus[14], și acest „erou" reapare, ici și colo, cu trimitere la textul lui Pausanias[15]. Dar cine e acest Phyleus? Cum nu poate fi vorba de fiul regelui Augias, care nu are ce căuta intr-un grup atenian, s-a presupus încă de mult că ar putea fi vorba de eponimul demului Phyle, aparținind tribului Hippothontis, unul din triburile care nu sînt reprezentate pe baza pentru Maraton; personajul nu mai e atestat în altă parte[16]. Această lecțiune nu are deci decît aparența fidelității față de textul unora dintre manuscrise.

În cadrul unei interpretări istorice asupra căreia voi reveni, C.W. Goettling a propus în 1854 corecția Neleus[17]. Personajul reprezentat la Delfi ar fi așadar fiul lui Codros, unul dintre întemeietorii legendari ai cetăților ioniene[18]. Această ipoteză, care nu se poate, evident, sprijini pe nici un argument paleografic, a avut un oarecare succes[19]. Ar fi, totuși, necesare motivări istorice cu totul determinante pentru a o justifica.

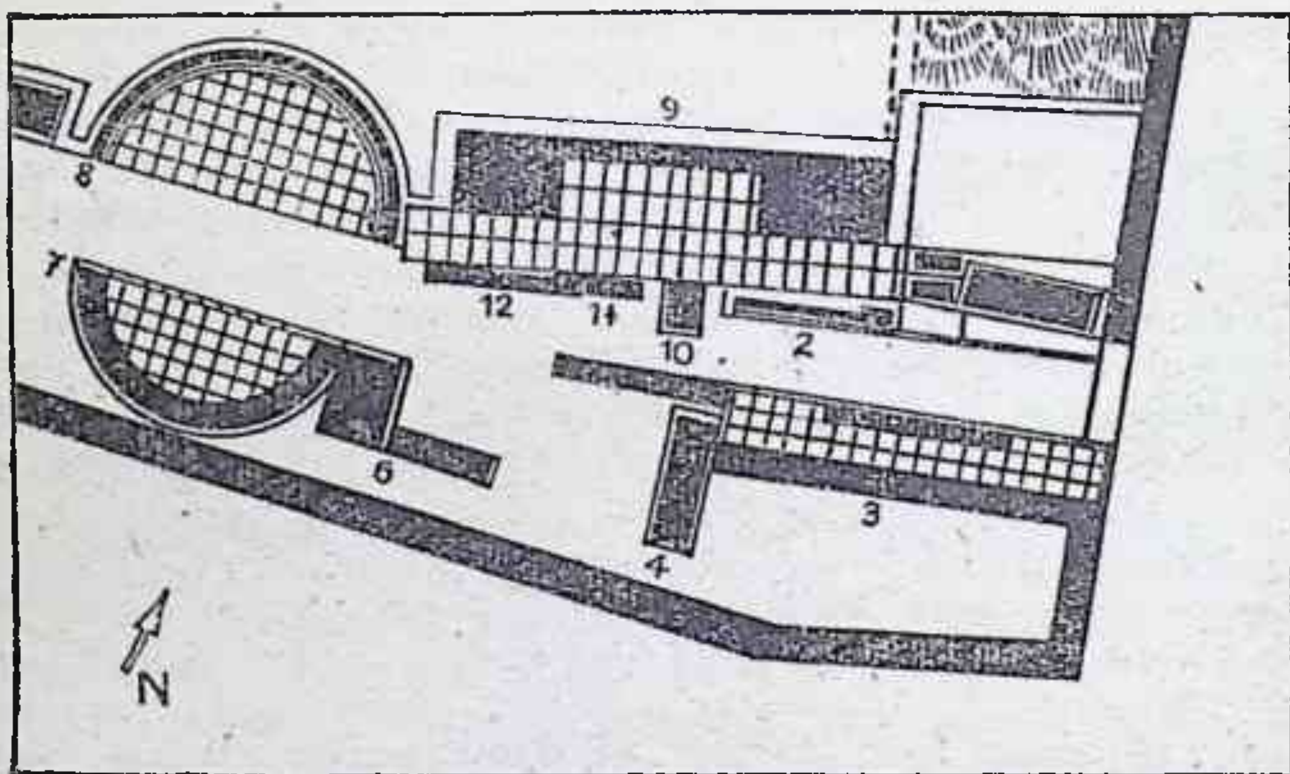
În fine, în 1861, Ernst Curtius a susținut o corecție mult mai puțin drastică, de vreme ce propune să se citească *Philaios* sau *Phileas*[20]. Al treilea erou ar fi deci fiul lui Aiax și strămoșul lui Miltiade cel Bătrîn, strămoș adoptiv, dacă putem spune astfel, al lui Miltiade cel Tînăr[21]. Și această corecție a întrunit unele adeziuni[22]. E cu putință oare să optăm cu oarecare certitudine între aceste trei soluții? Răspunsul ni-l poate oferi un examen mai atent al tradiției manuscrise.

Manuscrisele operei lui Pausanias, în număr de 18, au fost încă de mult cercetate, dar abia de curînd A. Diller a propus o clasificare convingătoare[23]. Toate manuscrisele derivă, într-adevăr, dintr-un *codex* dobîndit în 1416 de către Nicollo Nicolli și care, după moartea acestuia, în 1437, a

figurat vreme de un secol în biblioteca mănăstirii San-Marco din Florența, dispărînd apoi. A. Diller a dovedit că numai trei dintre manuscrisele noastre sînt copii directe ale acestui exemplar: e vorba de *Marcianus Venetus Graecus* 413 (Vn), la Veneția, de *Parisinus Graecus* 1410 (Pc), la Biblioteca Națională din Paris și de *Laurentianus* 56-11 (Fb) de la Florența. O ediție critică a lui Pausanias trebuie deci să se facă pornind doar de la aceste trei manuscrise[24]. Or, e ușor de verificat că toate trei dau nu lecțiunea Phyleus[25], ci acel de nesusținut Phileus[26]. Eroul Phyleus își pierde deci și puțina substanță pe care o avea pînă acum; el nu s-a născut decît din conjectura unui umanist care știa numele fiului lui Augias, sau din neatenția unui copist care a fost atras de genitivul *Phylantos*. În schimb, geneza formei *Phileus* e ușor de explicat pornind de la forma ipotetică *Philaios* propusă de E. Curtius. Eroarea constînd în confundarea grafiilor *ai* și *e* — pornită din pronunțarea lor, de la o vreme identică — e dintre cele mai obișnuite, și e ușor de înțeles cum un scrib, avînd sub ochi forma *Phileos*, a sfîrșit prin a scrie *Phileus*, atras de învecinatul *Theseus*[27]. În cazul de față e aproape o certitudine. Într-adevăr, o eroare perfect identică s-a comis în cazul numelui unui eponim atenian: vedem apărînd în toate manuscrisele numele regelui Keleus din Eleusis, care nu are ce căuta aici; pe bună dreptate s-a corectat în *kai Leos*[28]. Phyleus și Phlieus fiind așadar excluși, Neleus foarte greu de justificat, putem considera ca extrem de probabil că Pausanias a văzut pe baza de la Delfi statuia eroului Philaios[29].

Înainte de a continua analiza și explicația textului lui Pausanias, o altă chestiune preliminară, de data aceasta arheologică, trebuie să fie lămurită.

Au îngăduit oare săpăturile de la Delfi reconstituirea bazei pentru Maraton cu o oarecare certitudine, determina-



Delfi: intrarea în sanctuarul lui Apollon

1. Taurul corcyreenilor; 2. Baza arcadienilor; 3. Monumentul navarhilor lacedemonieni; 4. „Calul de lemn“ argian; 5. *Baza pentru Maraton;* 6. „Cei şapte împotriva Tebei“; 7. Epigonii; 8. Baza regilor din Argos; 9. Nişă elenistică anonimă; 10. Grupul ecvestru al lui Philopoimen şi Machanidas; 11–12. Baze anonime.

rea locului exact și dimensiunilor, ca și a numărului precis de statui care se înălțau — pe scurt, sînt ele în măsură să confirme sau să infirme textul lui Pausanias așa cum ne-a fost el transmis? Răspunsul nu poate fi decît prudent, din păcate, și silit să se refere la scepticismul arheologilor înșiși. Nu mă pot opri în detaliu asupra unor discuții care, de altminteri, îmi depășesc cu mult competența; voi aminti doar principalele lor concluzii.

Schița pe care o împrumut de la J. Pouilloux și G. Roux[20] stabilește (nr. 5) locul *verosimil* al bazei pentru Maraton[21]. Una din celelalte identificări propuse — cu nișa nr. 9 — trebuie cu siguranță exclusă, fiind vorba de un monument datînd cel mai devreme din a doua jumătate a sec. IV[22]. „Ar fi fost interesant pentru istoricii de artă dacă arheologii de la Delfi le-ar fi putut arăta vreo piatră a cărei apartenență la bază să fie sigură, sau măcar probabilă."[23] Această speranță a fost oare împlinită? La capătul „marii săpături" din secolul trecut, Th. Homolle scria: „Nu există nici o fundație, nici o piatră, nici un fragment de inscripție care să poată fi atribuite acestui monument"[24]. De atunci s-au făcut diferite încercări: H. Pomtow a atribuit o vreme extremității de *vest* a bazei pentru Maraton două asize ale unui masiv de fundație din calcar[25], dar asiza superioară indică de fapt un unghi *NE* și se potrivește mai bine, în consecință, cum a observat mai tîrziu Pomtow însuși, calului de lemn, *Dourcios Hippos*, al argienilor[26]. Același savant a făcut o sugestie complet diferită: a propus să se atribuie bazei de la Maraton un grup de „circa 15 lespezi de calcar", dintre care unele alunecaseră lîngă monumentul navarhilor lacedemonieni (nr.3)[27]. Mai recent, G. Roux a numărat din nou și a reexaminat aceste pietre: „Am numărat, scrie el, în unghiul S-E al peribolului, pe nișa de breșă și în agora romană 22 de blocuri de calcar — și nu-mi fac iluzia de a le fi reperat pe toate — lucrate cu

mare grijă, cu lăcașuri pentru crampoane în T, și care provin obligatoriu de la una din marile baze de secol V din unghiul de S-E al sanctuarului". De curînd, această zonă a făcut obiectul unei săpături"[8] al cărei dosar Viviane Regnot a avut bunăvoința să mi-l pună la dispoziție. Cele 15 lespezi ale lui Pomtow au devenit 29. E vorba „de dale și ortostate de calcar cenușiu deschis, prinse în ceher (cu crampoane T sau Γ). Locul de descoperire, tipul comun de asamblare și materie, prelucrarea analogă a suprafețelor ne îndeamnă să atribuim blocurile unui singur monument, datînd din sec. V" și care ar putea fi, într-adevăr, ex-voto-ul de la Maraton"[9]. Există patru categorii de pietre de înălțimi diferite, deci măcar patru asize. Nu avem nici o piatră de colț pentru asiza cea mai bine păstrată, a cărei lungime trebuie să fi atins măcar vreo 10 metri. Din păcate, nici una dintre lespezi nu poate fi atribuită asizei superioare, așa că nu dispunem de nici o indicație asupra modului de dispunere a statuilor[10]. Un ultim detaliu merită să fie semnalat: pe unul din blocuri, și anume un bloc de colț, „fața verticală *vizibilă* a laturii-nici a fost ulterior cioplită pentru a se adapta unui monument vecin"[41]. G. Roux nu exclude posibilitatea „prelungirii bazei pentru Maraton ca să se facă loc statuilor regilor elenistici"[42].

Oricît ar fi de prețioase aceste indicații, se vede bine că lasă absolut intactă problema noastră. În fapt, arheologii au fost nevoiți să se ghideze după textul lui Pausanias, textul lui Pausanias a fost punctul de referință: starea de deteriorare în care se afla zona sud-est a sanctuarului nu a îngăduit să se facă lumină.

Sîntem deci aduși să reexaminăm mai îndeaproape textul lui Pausanias. Ce interpretări i s-au dat pînă în prezent? Soluția cea mai simplă a fost propusă în 1861 de către Ernst Curtius[43]. Textul ar comporta o lacună. Altfel spus, monumentul de sec. V ar fi avut nu 13, ci 16 statui: *Atena, Miltiade,*

Apollon, cei zece eroi eponimi ai cetății, *Tezeu*, *Codros* și *Philaios;* evident, în epoca elenistică ar fi fost 19, nu 16 statui[44]. Cititorul va vedea îndată că nu reținem această soluție. Unul din argumentele lui Curtius merită totuși cea mai mare atenție. Cum să admitem, subliniază el, că, într-un monument oficial al atenienilor, tocmai tribul Aiantis, care ocupa la Maraton aripa dreaptă a liniei de bătaie, pe teritoriul căruia se dădea bătălia, din care, în fine, făcea parte polemarhul, Callimachos din Aphidna (tribul se bucura de aceea de unele privilegii menționate de Plutarh[45]) — tocmai acest trib să nu fie reprezentat[46]? Cum să admitem, vom adăuga noi, că tribul Oineis, propriul trib al lui Miltiade, care era înscris în demul Lakiadai, să lipsească din ex-voto-ul pentru Maraton?

Acest argument poate fi pe bună dreptate opus teoriilor care au presupus nu o lacună a textului, ci una a monumentului însuși. Astfel, E. Loewy a admis[47] că statuile lui Aiax, Oineus și Hippothoon au fost „desbotezate" în epoca elenistică pentru a căpăta un nou nume, cinstindu-i pe regii macedoneni. Dar, în afara faptului că e greu de imaginat cum niște eponimi bărboși ar fi putut trece drept monarhi elenistici, îndeobște rași, nu cunoaștem deloc înainte de epoca romană asemenea „metonomasii" ale statuilor[48]. Prezentînd o variantă a acestei ipoteze, H. Pomtow a crezut cîțiva ani că statuile celor trei eponimi absenți ar fi fost înlocuite din lipsă de spațiu în epoca elenistică de imaginile lui Antigonos, Demetrios și Ptolemeu[49]. Ipoteză absurdă, ca și cea a lui Loewy, fiindcă atunci monumentul ar fi încetat să fie exact ce intenționa: o reprezentare a Eponimilor atenieni; dacă nu apar în grup, ei nu pot fi altceva decît niște eroi individuali, fără vreun raport cu cetatea[50]. Să adăugăm că, dacă într-adevăr problema spațiului ar fi fost decisivă, ceea ce e îndoielnic de altminteri, atenienii aveau tocmai trei locuri disponibile: al lui Tezeu, al lui Codros, al lui Philaios.

În aceste condiții, trebuie oare să revenim la ipoteza unei lacune a textului? O analiză atentă dovedește dimpotrivă, că monumentul descris de Pausanias era, cel puțin în sec. V, perfect coerent și echilibrat. Ex-voto-ul apare ca o „apoteoză a lui Miltiade"[51] și descrierea periegetului începe și ea cu menționarea Atenei, a lui Apollon și a strategului biruitor. Putem considera ca pe o certitudine faptul că aceste trei personaje reprezentau centrul monumentului[52]. Cît despre *eroi*, eponimi sau nu, ei sînt împărțiți în text în două grupuri separate prin cuvintele *eti de:* de o parte, Erechtheus, Kekrops, Pandion, Leos și Antiochos, de cealaltă, Egeu, Acamos, Codros, Tezeu, Philaios[53]; ultimele trei personaje sînt însă menționate într-o altă propoziție, a cărei construcție precizează că aceștia nu fac parte dintre eponimi. Putem deci admite că, la dreapta și la stînga grupului central, figurau cîte cinci eroi atenieni. Această simplă remarcă e suficientă pentru a sugera că Tezeu, Codros și Philaios *reprezintă*, în mod excepțional, cele trei triburi așa-zis absente, și că le reprezintă în asemenea condiții, încît atenienii, sau măcar o parte dintre ei, să fi putut înțelege mobilul acestei ciudate substituiri de eroi.

Această ipoteză nu are de fapt nimic nou și nici revoluționar. Ea a fost formulată încă din 1854 de către C.W. Goettling[54], din păcate însă pornind de la un text periculos de mult corectat și inserînd-o unui sistem care azi pare imposibil de apărat. Asemeni multora dintre contemporanii săi[55], profesorul de la Iena, autor al unei *Istorii a constituției romane* publicate în 1840 și care explica geneza constituției romane prin cele trei componente „etnice" — latină, sabină și etruscă —, recurge adesea la acest tip de explicații, ce-i drept, uneori foarte nuanțate, pentru a da seamă de enigmele istoriei Greciei. A admis deci că Tezeu, Codros și Neleus (de vreme ce era corectura lui), toți trei eroi tipic ionieni (Codros fiind

strămoşul familiilor guvernante din Ionia, iar Neleus — întemeietorul mai multor cetăţi, în vreme ce şi legenda lui Tezeu comportă aspecte ionice)[56] au înlocuit în vremea lui Cimon — dacă nu la Atena, cel puţin, şi în mod cît se poate de oficial, la Delfi — trei eroi specific atici: Aiax (care de altminteri nu e un erou atic), Oineus şi Hippothoon. Ideea nu era, desigur, absurdă, şi e limpede că atari legende au şi fost folosite pentru a exalta *syngeneia*, înrudirea mitică între Atena şi cetăţile aliate ei din Ionia. Aşa, la Smyrna şi la Milet au apărut — la o dată greu de precizat — triburi *Theseis*, în vreme ce la Atena nu exista aşa ceva; Miletul avea de altminteri şi un trib *Oineis*, după numele unuia dintre eroii absenţi de la Delfi[57]. Şi, mai cu seamă, C.W. Goettling are meritul de a fi formulat cel dintîi problema legată de constituirea listei de eroi eponimi ai Atenei, a ceea ce numeşte el pe bună dreptate „ignorarea deliberată a lui Tezeu" *(eine absichtliche Ignorierung des Theseus)*[58]. Pornind de la un text celebru al lui Herodot despre ostilitatea faţă de ionieni a lui Clistene din Atena, derivată din atitudinea bunicului său, Clistene din Sicione[59], el explică prin „antiionism" excluderea lui Tezeu.

E cu neputinţă totuşi să reţinem această interpretare. Nimic nu dovedeşte că Cimon ar fi dus o politică deliberat „proioniană"; la drept vorbind, el trece mai degrabă, şi nu fără motiv, drept un prieten al Spartei. Nimic, iarăşi, în ipoteza lui C.W. Goettling nu justifică înlocuirea, termen cu termen, a celor trei eroi eponimi cu ceilalţi trei, şi tocmai aceasta trebuie să fie explicat.

Mulţi ani după încercarea lui C.W. Goettling, problema a fost reluată de A. Mommsen[60], într-un articol ale cărui premise erau viciate — de vreme ce autorul lui admitea existenţa imaginarului Phyleus — dar care a marcat totuşi un progres esenţial. Ipoteza de bază a lui A. Mommsen — foarte

ispititoare — era că monumentul reprezenta însăşi ordinea de luptă a triburilor atice[61]. Tribul Oineis era de două ori reprezentat, prin strategul său Miltiade şi prin eroul „Phyleus" pe care Pausanias îl aşază efectiv într-una din extremităţile monumentului. E cît se poate de verosimil, într-adevăr, ca tribul lui Miltiade să fi ocupat, alături de tribul Aiantis, locul de onoare în falanga de la Maraton, de vreme ce Miltiade aşteptase să-i vină rîndul la comandă pentru a porni atacul împotriva armatei persane[62]. A. Mommsen exploata în chip ingenios faptul că Temistocle, membru al tribului Leontis, şi Aristide, din tribul Antiochis, erau vecini în centrul falangei la Maraton[63], apropiindu-l de vecinătatea eroilor Leos şi Antiochos pe monumentul de la Delfi. În fine, spunea el — şi observaţia e esenţială — Aiax, de fel din Salamina, e un străin la Atena[64], iar Hippothoon, eleusinian care luptase alături de Eumolpos împotriva Atenei, nu era nici el mult mai mult decît atît[65]. E, deci, destul de firesc să fie înlocuiţi de către Tezeu, regele unificator, şi de Codros, regele eroic din legendele ateniene.

O teză destul de apropiată a fost susţinută ceva mai tîrziu de E. Petersen[66]. Miltiade, strateg al tribului Oineis, reprezintă acest trib; fiu al lui Aiax instalat la Atena, Philaios încarnează tribul Aiantis; născut din *genos*-ul poseidonian al Neleizilor, Codros îl înlocuieşte pe Hippothoon, fiul lui Poseidon; în sfîrşit, Tezeu reprezintă Atena în întregul ei. Să spunem de îndată, în ce priveşte această ultimă afirmaţie, că ni se pare cu totul incompatibilă cu analiza monumentului pe care tocmai E. Petersen o face. Cum oare un strateg (Miltiade), situat în poziţie centrală, poate reprezenta un singur trib? Şi cum poate un erou (Tezeu), plasat între Eponimi, să fie purtătorul de cuvînt al celor zece triburi?

În sfîrşit, în 1924, revenind asupra mai vechilor sale atitudini, H. Pomtow, atras de ipoteza lui A. Mommsen, o accepta dîndu-i o interpretare proprie[67].

Într-o asemenea direcție socot, într-adevăr, că se poate afla adevărul, dar, pentru a trece de la ipoteză la demonstrație, cel puțin în limita izvoarelor, e nevoie să facem un ocol în istorie și să ne întrebăm ce putea semnifica la *Delfi* înălțarea unui monument ca ex-voto pentru *Maraton* de către *Cimon*.

După ce a fost o bătălie pe care o reconstituim azi cu mai multă sau mai puțină certitudine, bătălie a lui Miltiade și a lui Callimachos din Aphidna, bătălie a hopliților atenieni și plateeni, bătălie comemorată îndată după aceea de monumente ca Tezaurul atenienilor de la Delfi și coloana postumă a lui Callimachos pe Acropole[68], Maraton a devenit repede un model ideologic: model al bătăliei hoplitice, a cărui eficacitate se va prelungi pînă la sfîrșitul secolului IV[69]. În secolul IV, Platon va opune gloria hopliților de la Maraton și Plateea rușinii marinarilor de la Artemision și Salamina[70]. Este meritul lui P. Amandry de a fi pus în evidență, recent, o opoziție similară care îi diviza în secolul V pe admiratorii celui dintîi război medic de apologeții celui de al doilea, pe fideli ai lui Cimon, fiul lui Miltiade, și pe partizanii lui Temistocle. Această opoziție se înscrie exact pe unul și același monument unde, cam 15 ani *după* ce fusese săpată o inscripție în cinstea luptătorilor de la Salamina și Plateea, se adaugă un text exaltînd pe combatanții de la Maraton care avuseseră meritul aparte de a-i fi înfruntat pe dușmani „în fața porților“, evitînd astfel incendierea orașului[71]. Hopliții atenieni, cei de la Maraton și de la Plateea, sînt în număr de circa 9 000, în vreme ce flota utilizează aproape de patru ori mai mulți cetățeni[72]. E de-ajuns de limpede, așadar, că hopliții nu reprezentau în nici un fel, o știm foarte bine, aceleași categorii sociale cu majoritatea marinarilor. Pe plan ideologic, e limpede că, aproape așa cum fusese Temistocle omul flotei, Cimon e omul hopliților — și al cavale-

rilor. Nu-i vorba deocamdată decit de ideologie, căci strategul de la Eurymedon, organizator, după Aristide, al Confederației ateniene, nu s-a gindit nici o clipă să renunțe la noua armă pe care Temistocle i-o oferise Atenei. El insuși dăduse exemplu, inaintea bătăliei de la Salamina, consacrîndu-i zeiței Atena zăbala calului său[73]. Dar, in domeniul ideologic, și pe pămintul Atenei ca și pe cel al Delfi-ului, bătălia de la Maraton e exaltată in defavoarea Salaminei. P. Amandry a reamintit că epigrama de la Maraton nu e izolată. Statuia Atenei *Promachos*, inălțată de Fidias tot in vremea lui Cimon, este și ea tot o „zeciuială", ne spune Pausanias, din prada luată de la „mezii debarcați la Maraton"[74]. Tot bătălia de la Maraton e reprezentată, spre sfîrșitul epocii lui Cimon, la Stoa Poikile din Atena[75] și, încă mai tîrziu, spre mirarea lui Pausanias, „Eschil, cind a simțit că i se apropie sfîrșitul, el, care dobindise atita glorie ca poet și care luptase pe mare la Artemision și la Salamina, a uitat toate acestea și și-a scris doar numele, patronimicul și numele cetății sale, adăugind că avea drept martori ai meritelor lui de la Maraton și medul care a debarcat acolo"[76].

În fine, E. Vanderpool a identificat ca trofeu al bătăliei de la Maraton o coloană și un capitel ionic monumental, descoperite in cimpia de la Maraton, in capela Panaghiei Mesosparitissa. Data propusă este din nou al doilea sfert al sec. V[77]. E evident că in această serie se inscrie și grupul de sculpturi care face obiectul studiului de față. Dar Delfi putea permite o tentativă mai indrăzneață decit cele pe care le-am descris pină acum. Fără a fi un centru de propagandă de unde să se difuzeze o *doctrină*[78] pe care nu ințelegem prea bine ce grup uman să o fi inventat și susținut, Delfi este un *loc* de propagandă, unde cetățile și uneori cetățenii își pot permite experiențe pe care n-ar fi indrăznit să le încerce acasă. Organizind aici finanțarea constituirii noului

templu și-au dobîndit Alcmeonizii, în frunte cu Clistene, o bază sigură pentru întoarcerea la Atena[79]; la Delfi va îndrăzni regentul Pausanias să se laude că el este învingătorul în cel de al doilea război medic[80]; la Delfi vor reprezenta spartanii, pentru prima oară în istoria cetății lor, un general învingător, pe Lisandru, încununat de Poseidon însuși[81].

Care e, în acest ansamblu, locul monumentului nostru? Faptul că el reprezintă niște eroi nu e, de bună seamă, lipsit de importanță pentru demonstrația mea. Nimic mai *plastic* decît eroul în calitate de obiect religios în cadrul religiei cetățenești. Eroului i se cere, în fond, înainte de toate să fie acolo. Dar poate fi și creat într-un mod pe care l-am numi azi aproape în întregime artificial, în conformitate cu necesitățile vieții politice. Așa, Clistene a organizat corpul de eroi sau Archegeți ai demelor[82]. Indiferent dacă luăm sau nu în serios anecdota povestită de Aristotel, după care Pitiei i s-a supus o listă de o sută de eroi din care a ales pe cei zece Eponimi[83], nu putem contesta faptul că nu toți eroii aleși de Clistene se impuneau în același fel. Unele personaje secundare beneficiază de o „promovare" neașteptată, alte personaje, care păreau esențiale, sînt în chip ciudat ignorate — și în fruntea acestora se află, firește, Tezeu.

Devine acum posibil să inserăm ex-voto-ul pentru Maraton în istoria Atenei și în cea a sanctuarului delfic[84]. Povestea relațiilor lui Tezeu cu Atena e departe de a fi simplă; exclus din lista Eponimilor, unde sînt prezenți și tatăl lui, Egeu, și fiul lui, Akamas, Tezeu reapare a doua zi după Maraton într-un chip cu atît mai remarcabil, cu cît mitul său era legat de regiunea Tetrapolis. Această localizare, care acționase probabil în defavoarea fiului lui Egeu, acționează acum în favoarea lui; evident, îndată după primul război cu perșii. Sculpturile Tezaurului atenienilor de la Delfi unesc ciclul lui Tezeu cu cel al lui Heracles și episodul taurului de la Mara-

ton figurează aici la loc de cinste[85]. O familie, cea a lui Miltiade și a lui Cimon, va confisca această glorie renăscîndă, dacă nu cumva va fi suscitat-o chiar. S-a susținut că, pretutindeni unde apărea Tezeu în monumentele figurate de la sfîrșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al V-lea trebuie să traducem cu Clistene[86]. Ipoteză inutilă, ba chiar absurdă: „Nu ignorăm faptul că familia, partida lui Miltiade erau *Tezeomani;* îl ignorăm însă în ce-i privește pe Alcmeonizi"[87]. Știm, în fapt, că nu e adevărat. Oricum, Cimon este acela care „descoperă" în 476/475 la Skyros relicvele lui Tezeu, care le instalează solemn în Agora la Atena, făcînd astfel din erou oikustul cetății[88].

O mărturie deosebit de prețioasă a legăturilor mitice ale familiei lui Cimon ne e de altminteri oferită de fragmentele primului prozator atenian, Pherekydes[89]. F. Jacoby a arătat, într-adevăr, că acest genealogist al eroilor, interesat de legendele lui Tezeu și Cidros, a cărui moarte eroică o cunoaște[90], preocupat de tradiția delfică[91], a dus — fapt unic în ce ne-a parvenit din opera lui — analiza descendenței lui Philaios[92] (pe care-l numește Philaias) pînă în epoca istorică, în speță pînă la *Miltiade cel Bătrîn.* Se știe că aceasta era familia de care se lega Cimon[93]. Jacoby a tras de aici concluzia legitimă că Pherekydes era într-un fel în clientela familiei lui Miltiade[94].

Iată-l deci pe Tezeu la Delfi după Maraton[95] și la Atena după Salamina. Să ne mirăm oare că-l vedem apărînd pe două dintre principalele monumente dedicate în epoca lui Cimon în memoria marii victorii — monumentul nostru de la Delfi și pictura din Stoa Poikile, operă atribuită lui Polygnotos, prieten al lui Cimon[96]? Pausanias a văzut și descrie această operă celebră. Alături de reprezentarea bătăliei de la Oinoe — victorie dobîndită pe teritoriu argian împotriva lacedemonienilor în primul război peloponesiac —, pe ace-

ași panou pe care era reprezentată lupta lui Tezeu cu Amazoanele figura, „la marginea tabloului", lupta de la Maraton. „Se află pictat acolo eroul Marathon de la care și-a luat cîmpia numele, Tezeu reprezentat ca ieșind de sub pămînt, Atena și Heracles". Dintre combatanți, Callimachos și Miltiade care e astfel asociat îndeaproape lui Tezeu[97].

Ne putem acum întreba pe cine înlocuiește Tezeu în ex-voto-ul delfic? Răspunsul nu mi se pare deloc îndoielnic. Tezeu, eroul de la Maraton, îl înlocuiește pe Aiax, regele Salaminei, exact așa cum, în ideologia din epoca lui Cimon, bătălia hoplitică victorioasă din primul război medic face concurență marii bătălii navale a celui de-al doilea. Un detaliu pare să ofere o dovadă suplimentară în acest sens: în pictura de la Poikile, un Aiax — care nu e, ce-i drept, domnitorul din Salamina, ci Aiax fiul lui Oileus, Aiax „cel mic", adesea confundat de altminteri cu omonimul său — este reprezentat într-o poziție cu totul umilitoare, în fața basileilor adunați să-l judece pentru tentativa lui de viol, pe altar, asupra Casandrei[98]. Aluzia e discretă la Atena, mai apăsată la Delfi. Tezeu își ia astfel revanșa: exclus din lista Eponimilor lui Clistene, el își vedea totuși acolo familia reprezentată prin tatăl său, Egeu, și prin fiul său, Akamas. Exclus de pe monumentul pentru Maraton, Aiax figurează totuși acolo într-un fel, prin prezența fiului său atenian, Philaios[99]. Pe monumentul pentru Maraton, Tezeu reprezintă tribul Aiantis care ocupa un loc de cinste în linia de bătaie; locul lui Philaios e încă și mai glorios, căci, plasat fără îndoială în extremitatea dreaptă față de grupul central, încarna tribul Oineis. Pare, într-adevăr, destul de sigur că obscurului Oineus, bastard al regelui Pandion[100], i s-a substituit Philaios. Desigur, demul Philaidai aparținea nu tribului Oineis, ci Aigieis; dar, pe cît se pare, încă Miltiade cel Bătrîn se instalase în ținutul care va deveni demul Lakiadai, pe teritoriul tribului

Oineis[101], şi e sigur că acesta va fi demul lui Miltiade şi al fiului său Cimon[102]. Eroul Lakias avea acolo un *temenos*, şi în preajma acestui sanctuar era cinstit Phytalos, cel ce o găzduise pe Demetra şi ai cărui urmaşi, Phytalidai, îl găzduiseră pe Tezeu[103].

Rămîne deci Hippothoon din Eleusis, care nu poate fi înlocuit, în bună aritmetică, decît de către Codros. Este oare posibil să demonstrăm totuşi şi această substituire tot atît de limpede ca şi în celelalte două cazuri[104]?

Melanthos, tatăl lui Codros, menţionat de Pausanias, este după toate aparenţele, eponimul demului Melainai de pe teritoriul tribului Hippothontis[105]; dar trebuie să recunosc că aceasta e singura legătură topografică posibilă între regele Atenei şi tribul pe care avea a-l reprezenta la Delfi. Fratria Medontidai, grupînd pe cei ce se socoteau urmaşi ai lui Codros, nu poate în nici un caz să fie localizată pe teritoriul tribului Hippothontis[106]. Acelaşi lucru despre mormîntul lui Codros, situat, după o inscripţie de epocă imperială, la poalele Acropolei[107], despre locul legendarei sale morţi, pe malul rîului Ilissos[108], despre sanctuarul pe care îl împărţea cu Neleus şi Basile[109].

Un text aduce totuşi o confirmare neaşteptată analizei noastre: un pasaj din discursul rostit, după Cheroneea, împotriva lui Leocrates, de către Licurg[110]. Ideolog şi arheolog, amestecînd informaţia erudită şi documentul fals sau falsificat[111], foarte preocupat de prezenţa ateniană la Delfi — i se datorează poate înălţarea faimoasei coloane a „dansatoarelor" pe care J. Bousquet le-a identificat, destul de verosimil, cu Aglauridai[112] — Licurg nu e, de bună seamă, un martor indiferent. Or, iată-l povestindu-ne despre Codros o anecdotă delfică: tocmai un delfian, Cleomantis, cu nume plin de sens, prezicătorul gloriei — i-a prevenit pe atenieni că un oracol ii înştiinţase pe duşmani cum că nu vor putea cu-

ceri Atena decît dacă îl vor cruța pe Codros. Acesta hotărăște atunci să folosească un șiretlic pentru a se lăsa ucis, și Licurg, care precizase că urmașii lui Cleomantis aveau la Atena dreptul la onorurile Pritaneului, încheie astfel: „Își iubeau, pe cît se pare, patria într-un alt chip decît Leocrates[110], acești regi care, întinzînd asemenea curse dușmanului, mureau de bună voie pentru ea și-și jertfeau viața pentru izbăvirea tuturor. Tocmai de aceea, singuri ei, între toți, au dat numele lor țării *(toi gar oun monotatoi eponymoi tes choras eisin)* și merită cinstiri deopotrivă cu zeii". Să facem partea dreaptă, întîi de toate exagerărilor. Licurg amestecă, evident, cazul lui Codros cu cel al lui Erechtheus, care, fără a se fi jertfit el însuși, a jertfit-o măcar pe fiica lui, Pandrosos. Licurg îi consacrase tocmai un lung paragraf în care îl cita pe Euripide[114] — dar textul nu-și dobîndește, cred, sensul deplin decît dacă admitem că Licurg face aluzie la monumentul de la Delfi unde figurau Codros, Tezeu și Philaios, Eponimi substituiți. Aceasta e, cel puțin, concluzia mea[115].

NOTE

* Publicat în *Revue historique*, 91, 1967, p. 281—302. Versiunea de față a fost completată, mai cu seamă cu ajutorul lui Alain Schnapp.

[1] J. Pouilloux și G. Roux, *Enigmes*.

[2] Cf. G. Daux, *Pausanias à Delphes*, p. 29 și G. Roux, *Enigmes*, p. 7.

[3] Cf. P. de la Coste-Messelière, *Trésor des Athéniens*, p. 260 și urm. cu bibliografia polemicii între savanții francezi și cei germani. Expunerea cea mai completă rămîne cea a lui J. Audiat, *Trésor des Athéniens*.

[4] Hdt., 6, 136.

[5] *Ibid.*, și Plut., Cim. 4.

[6] Cf. Ch. Picard, *Manuel*, *Sculpture*, II, 1, p. 310 și urm.

[7] V. încă H. Brunn, *Künstler*, p. 164. Nu văd nici un element permițînd o precizare mai strictă; totuși, P. de la Coste-Messelière, *Musée de Delphes*, p. 447, n. 2, consideră că poate afirma contemporaneitatea bazei de la Delfi cu Promachos de la Atena (451—448), sculptată tot în cinstea victoriei de la Maraton. Întemeiat pe o ipoteză — ruinătoare — a lui Raubitschek, pentru care Cimon moare încă în 456, E. Kluwe („Kongressdekret") datează cu o precizie iluzorie baza în 460—457. Să cităm, în fine, cîteva opinii aberante („stu-

dien II", p. 95—96) că Pausanias citise prost numele sculptorului şi că opera trebuie atribuită lui Hegias, maestru prea puţin cunoscut al lui Fidias („Delphoi", c. 1217). Dimpotrivă, A. Furtwängler, „Zu den Weihgeschenken", la capătul unor raţionamente arheologice mai degrabă forţate, consideră că opera nu poate data decît din sec. IV. În acelaşi spirit, F. Poulsen („Niche aux offrandes", p. 422—425) face din monumentul nostru şi din „Calul de lemn" o mărturie a alianţei între Atena şi Argos în 414.

8 În articolul consacrat textului lui Pausanias, F. Brommer, „Attische Könige", a omis să semnaleze că era vorba de Eponimii atenieni (*eponymos*, gr., „care dă numele"; la Atena, Eponimii sînt cei 10 eroi de la care şi-au luat numele cele 10 triburi în care e împărţit teritoriul şi corpul civic atenian prin reforma lui Clistene din 508/7 — *n.tr.*). Din această pricină, studiul lui, interesant prin mărturia a numeroase documente figurate, îşi pierde dintr-o dată orice valoare explicativă. Despre Eponimi, personalitatea lor mitică şi religioasă, iconografie, lucrarea fundamentală e acum cea a lui U. Kron, *Phylenheroen*. Ar trebui, practic, să trimitem la ea la fiecare pagină; despre baza pentru Maraton, v. p. 205—227.

9 Cf. P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 50—51, 70—72.

10 Cf. T.L. Shear, jr., „Eponymous Heroes"; autorul consideră totuşi că o structură, distrusă pe la 350 şi aflîndu-se sub „porticul din mijloc" reprezintă o urmă a monumentului construit în ultimul sfert al sec. V şi evocat de diferite texte (Aristoph., *Pax*, 1183; *Eq.*, 979). Pentru un releveu de ansamblu, cf. R. Wycherley, *Athenian Agora*, III, p. 85—90. T.L. Shear e urmat de H.A. Thompson şi R. Wycherley, *Athenian Agora*, XIV, p. 38—41. Pausanias, 1, 5, descrie acest monument; v. şi U. Kron, *Phylenheroen*, p. 226—236.

11 Cf. G. Busolt şi H. Swoboda, *Staatskunde*, I, p. 973—974 şi Ed. Will, *Histoire politique*, p. 73 şi 363—364, cu discuţiile referitoare la data înfiinţării tribului Ptolemais. De observat că, după 224/223, atenienii încetează de a se mai ocupa de monumentul de la Delfi: astfel, nici suprimarea celor două triburi „macedonene", din 201,

nici crearea în 200 a unui trib Attalis, nici, în vremea imperiului, înfiinţarea tribului Hadrianis nu mai sînt înregistrate.

[12] Într-o scrisoare pe care mi-o adresa la 23 februarie 1967, G. Roux defineşte foarte clar enigma: „Am fost totdeauna surprins de faptul că Eponimii atenieni nu se aflau toţi zece acolo: ce puteau gîndi atenienii aparţinînd celor trei triburi ale eroilor excluşi cînd vizitau Delfi? Şi ce puteau gîndi aceşti eroi, a căror bunăvoinţă era totuşi căutată cu mare rîvnă?"

[13] [(n. tr.) Textul original al articolului cuprinde şi stabilirea textului grec al paragrafului (Paus., 10, 10, 1), pe baza colaţionării mss. citate de Pierre Vidal-Naquet în cuprinsul studiului său. Din raţiuni ţinînd de caracterul colecţiei în care apare prezenta traducere şi de publicul nespecializat căreia i se adresează, am reprodus în paginile de mai sus doar traducerea paragrafului, traducînd, în nota de faţă, principalele observaţii filologice din aparatul redactat de autor, care observă el însuşi că a omis deliberat simplele „greşeli de ortografie", absenţa cîte unui *iota* subscris etc.]

R. 4. *Pandion* corectat pe margine de Riccardianus gr. 29: Dion Fb Pc Vn // 5. *houtoi men de* omis în Vindobonensis hist. gr. 51 Parisinus gr. 1399 Lugdunensis B.P.G. 16 K *(non vidi)* şi înlăturat de Schubart// *kai Leos* corectat de Porson *(kai Leon* Palmerius): *Keleos* codd. (şters în Riccardianus) // 9. *Philaios* (sau Phileas) corectat de Curtius: Phileus Fb Pc Vn *Phyleus* unele *deteriores* şi editorii dinainte de Spiro, *Neleus* Goettling. / Lista mss. (cu sigle) e dată de autor în text la p. 382 Cf. şi *infra*, p. 453 – 455 cu notele respective/.

[14] Trebuie să notăm totuşi că J.G. Frazer, chiar dacă în introducere adoptă lecţiunea *Phyleus*, justifică în comentariu corecţia *Philaios* (v. *Pausanias*, I, p. 608; V., p. 265–266).

[15] Astfel, încă în 1941, Th. Lenschau, „Phyleus", c. 1016; F. Brommer, „Attische Könige", p. 152; W. Gauer, *Weihgeschenke*, p. 66.

[16] Cf. H. Sauppe, *De Demis*, p. 8.

[17] „Kynosarges", p. 17–18. Același C.W. Goettling a reluat și dezvoltat, împotriva obiecțiilor lui Ernst Curtius, argumentarea în *Gesammelte Abhandlungen*, II, p. 163–164.

[18] Cf. M. Sakellariou, *Migration grecque;* cu privire la utilizarea politică a acestor legende în sec. V v. J. Barron, „Athenian Propaganda" și „Religious Propaganda".

[19] Ipoteza a fost preluată de E. Loewy, „Donario", care nu cunoaște studiul lui Goettling decît prin intermediul celui citat mai jos, al lui Curtius. De aici, ea a trecut în ediția lui F. Spiro (Teubner), care nu-l citează decît pe Loewy, ca și în ediția lui W.H.S. Jones (Loeb), 1918, care nici nu-și avertizează cititorii că e o corecție. E acceptată de asemenea de A. Furtwängler, „Zu den Weihgeschenken", p. 396 n. 2 și de A. von Domaszewski, *Attische Politik*, p. 20. O altă propunere, perfect absurdă, e cea a lui E. Berger, „Marathonische Gruppe": de la *Phileus* ar trebui să ajungem la *Oineus*. N-ar mai lipsi astfel decît doi eponimi. Dar trebuie să reamintim că Pausanias însuși semnalează faptul că cei trei eroi „în plus" nu sînt eponimi.

[20] „Weihgeschenke", p. 366.

[21] Hdt., 6, 35; Plut., *Sol.*, 10.

[22] Opiniei citate a lui J.G. Frazer trebuie să o adăugăm pe cea a lui J. Overbeck, *Antiken Schriftquellen*, p. 117, și mai ales pe cea, mai argumentată, a lui H. Hitzig și H. Bluemener, *Pausanias*, III, p. 547 și 678. Și G. Daux, *Pausanias à Delphes*, și G. Roux, *Enigmes*, urmează textul lui H. Hitzig, fără a da, din păcate, vreun aparat critic.

[23] „Pausanias in the Middle Ages" și „Manuscripts". Verificînd personal clasamentul lui Diller îi pot, cred, confirma temeinicia; concluziile lui nu sînt modificate, ci doar nuanțate de către M.H. Rocha Pereira în noua ediție Teubner din 1973.

[24] Trebuie totuşi să constatăm că celelalte manuscrise au putut beneficia de corecţii excelente ale unor umanişti. Astfel, corecţia *Pandion* în loc de Dion pe care ni-l dau cele trei manuscrise, corecţie adoptată pe bună dreptate de toţi editorii, de la ediţia originală Aldină din 1516, figurează în marginea ms. *Ricardianus graecus*, 29 (cum am putut-o constata pe microfilm) şi în manuscrisele derivînd din acesta după *stemma* lui Diller.

[25] *Phyleus* nu apare deci decît în unele *deteriores*, cum am putut verifica, de exemplu, asupra ms. *Parisinus gr.*, 1399.

[26] Colegul E. Mionni de la Universitatea din Padova, a avut bunăvoinţa să examineze în folosul meu manuscrisul veneţian, iar prietenul meu M. Papathomopoulos a consultat la Institutul de istoria textelor microfilmele aceluiaşi manuscris, ca şi cele ale manuscrisului de la Florenţa. Le mulţumesc amîndorura. Am examinat eu însumi *Parisinus gr.*, 1410.

[27] Un raţionament comparabil cu cel dezvoltat aici a fost schiţat — dar numai schiţat, în absenţa unei clasificări raţionale a manuscriselor — de către H. Hitzig, într-o scrisoare citată de H. Pomtow, „Studien II", p. 86.

[28] *Keleos* fusese suspectat pe bună dreptate încă de copistul — sau corectorul — ms. *Ricardianus gr.*, 29, acelaşi care e autorul excelentei lecţiuni *Pandion*. Corecţia *Keleos = kai Leos* a fost propusă pentru prima oară în 1768 (cu un lapsus, *Leon* în loc de *Leos)* de către Jacques Le Paulmier de Grentemesnil (Palmerius), *Exercitationes*, p. 435: *Suspicor legendum «Pandion kai Leon». Non enim censetur Celeus inter Heroes Eponymos, nihil certius est, omnia etim alia nomina sunt eponymorum qui nomina' tribubus Atheniensium dederunt.* Ea a fost aprobată de R. Poison în apendicele la *Lectiones Platonicae* ale lui Th. Gaisford, p. 184, şi figurează în toate ediţiile după cea a lui Clavier (182), dar, încă în frumoasa ediţie de la Leipzig din 1794, J.F. Facius semnalase corecţia lui J. Le Paulmier.

[29] Trebuie scris Philaios, nu Phileas, cum scrie Pausanias însuşi; 1, 35, 2.

[30] *Enigmes*, fig. 34; versiune îmbunătăţită şi corectată a celui publicat de P. de la La Coste-Messelière, *Musée de Delphes*, fig. L.

[31] G. Roux îmi scrie (în aceeaşi scrisoare din 23 februarie 1967): „Pe planul din *Enigmes*, am amplasat baza (5) după cea pentru Aigos Potamos (3). Dar o variantă e posibilă: baza 3 mai la sud, baza 5 prelungindu-se în parte în faţa bazei 3 / ... /, aşa că dimensiunile sînt imposibil de calculat, fie şi cu aproximaţie."

[32] H. Bulle şi Th. Wiegand, „Topographie", p. 333 şi urm.; cf. acordul lui Th. Homolle, „Topographie 2". Ipoteza a fost reluată de A. Furtwängler, „Zu den Weihgeschenken" şi, într-o formă mai complicată, de către F. Poulsen, „Niche aux offrandes". Cu privire la această nişă cf. *Enigmes*, p. 19—36.

[33] J. Bousquet, „Inscriptions", p. 132.

[34] „Topographie 1", p. 297—299 (numerotate din greşală 397—399).

[35] Cf. „Studien II", p. 75 şi fig. 5. A fost urmat, se pare, de E. Bourguet, *Ruines de Delphes*, p. 40 şi de G. Daux, *Pausanias à Delphes*, p. 88.

[36] V. planul în „Delphoi", c. 1199—1200 şi *Enigmes*, p. 53, fig. 17 şi pl. XI, 1—2.

[37] „Delphoi", c. 1215.

[38] Cf. G. Daux, „Chronique 1965", p. 899; cercetarea a fost întreprinsă de Cl. Vatin şi V. Regnot.

[39] Nu e vorba decît de o ipoteză şi, cum îmi comunică G. Roux, într-o scrisoare din 9 martie 1967, nu se poate exclude ipoteza că ar fi baza pentru Aigos Potamos (nr. 3 pe plan).

[40] Dacă e vorba într-adevăr de ex-voto-ul pentru Maraton, e greu să-i atribuim blocul de calcar negru vîrstat cu alb, descris de J. Bousquet, „Inscriptions", p. 126—129, purtînd o inscripţie atică şi care avea două lăcaşuri pentru picioarele unei statui de bronz. J. Bousquet conchidea că e vorba de statui de mică înălţime. El mai semnalează şi un alt bloc, de calcar cenuşiu de astă dată, pe care era gravat un decret de proxenie pentru un atenian (324/3) şi despre

care Bourguet credea că a fost incastrată în baza pentru Maraton (cf. *Fouilles de Delphes*, III, I, no 408).

[41] *Enigmes*, p. 54 şi pl. XI, 4.

[42] Scrisoarea din 9 martie 1967. Alte referiri la discuţiile arheologice la Hitzig-Bluemner, *Pausanias*, III, p. 667—679.

[43] E. Curtius, „Weihgeschenke".

[44] Această ipoteză a lui Curtius n-a fost reţinută, după ştiinţa mea, decit de B.W. Sauer, *Gruppe*, p. 18—19 şi Frazer, *Pausanias*, V, p. 265—266. Totuşi, Sauer, sensibil pe bună dreptate la considerente de echilibru plastic, a complicat ipoteza lui Curtius, remarcind că grupul nu devine simetric decît dacă admitem că celor trei eroi suplimentari — Tezeu, Codros, Philaios — le corespundeau de partea cealaltă alţi trei eroi. Monumentul din sec. V ar fi comportat deci 19 statui, şi cei trei eroi necunoscuţi ar fi fost înlocuinţi în epoca elenistică de statuile celor trei regi eponimi. Această sugestie e, evident, inconciliabilă cu ipoteza prezentată mai sus în legătură cu remanierea soclului în epoca elenistică. De curînd, T.L Shear Jr., „Eponymous Heroes", p. 221, n. 112, presupune şi el o lacună. Cum observă U. Kron, *Phylenheroen*, p. 225, Pausanias semnalează el însuşi că nu toţi Eponimii sînt reprezentaţi.

[45] Plut., *Quaest. conv.*, 10, 628 a — 629 a. Pentru relaţia între aceste elemente, cf. G. Busolt, *Griechische beschiechte*, p. 589 n. 4 şi, dintr-un punct de vedere mai general, *supra*, „Epaminondas pitagoreu", p. 110 — 111

[46] Merită să cităm reflecţiile lui Curtius, „Weihgeschenke", p. 365, care scria: „E de-a dreptul de neconceput ca, într-un monument oficial de o atare semnificaţie şi tocmai la Delfi, unde triburile primiseră sancţiunea denumirilor lor, să se fi admis modificări atît de arbitrare. Cum oare ar fi tolerat asemenea umilire triburile al căror erou statuar era absent? În mod special, cum să admitem excluderea tribului Aiantis, care ajunsese în culmea faimei şi obţinuse, ca urmare, privilegiul ca, în serbările publice, corul care

il reprezenta să nu ocupe niciodată ultimul loc?" Textul se referă tocmai la informațiile lui Plutarh, *cit.*

47 E. Loewy, „Donario".

48 Cf. E. Patersen, „Marathonische Bronzegruppe", p. 144, n. 1. Răspunsul lui Loewy („Zu Mitteilungen") n-a dus la progresul discuției. U. Kron obiectează însă (Phylenheroen, p. 225) că nu e deloc sigur că Eponimii ar fi fost bărboși: Aiax, Hippothoon și Oineus sînt deseori reprezentați cu trăsăturile unor tineri.

49 H. Pomtow, „Vortrag", p. 82—84; „Studien II", p. 87. Printr-o variație din cele care i-au fost familiare, Pomtow a renunțat însă în chip explicit la ipoteza sa „Delphoi", c. 1251—1216). O regăsesc însă, fără referire la savantul german, la J. Barron, „Religious Propaganda", p. 46; aceleiași teze i se alătură în ultimă instanță și U. Kron, *Phylenheroen*, p. 225.

50 Cf. N. Loraux, „Autochtonie", p. 12.

51 Expresia îi aparține lui G. Karo, „En marge", p. 198.

52 E probabil că Miltiade se afla între cele două zeități. E, din păcate, cu neputință să știm dacă strategul și divinitățile ocupau *primul rînd* al grupului sau centrul unui șir.

53 Cf. Sauer, *Gruppe*, p. 19 și mai ales E. Patersen, care a dat interpretarea cea mai clarvăzătoare a compoziției monumentului (cf. „Griechische Bronze", p. 277—278 și „Marathonische Bronzegruppe"). El speculează însă cînd face din Apollon-ul acestei baze prototipul Apollon-ului Tiberiu. Pe urmele lui Patersen, Hitzig-Bluemner, *Pausanias*, III, 678, compară destul de corect compoziția grupului cu cea a unui fronton.

54 „Kynosarges".

55 Cf. Ed. Will, *Doriens et Ioniens*.

56 În legătură cu aceste legende v. prudentele concluzii ale lui M. Sakellariou, *Migration grecque*. Despre legendele „ioniene" ale lui Tezeu, H. Herter, „Theseus der Ionier", trebuie citit cu circumspecție. O interpretare foarte apropiată de cea a lui Goettling (inclusiv corecția *Neleus*) la J. Barron, „Religious Propaganda", p. 46.

[57] Cf. L. Robert, „Compte Rendu *Didyma*", p. 673, cu referirile la textele epigrafice, şi P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 111, n. 6. Adoptarea instituţiilor şi sistemului tribal la Milet pare să poată fi datată în 442 (J. Barron, „Athenian Propaganda", p. 5–6). Va fi avut Miletul încă la această dată un trib Theseis?

[58] „Kynosarges", p. 159.

[59] Hdt., 5, 66; pentru o explicaţie cu totul diferită de cea a lui Goettling, v. Lévêque şi Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 50–51.

[60] A. Mommsen, „Zehn Eponymen", p. 451–460. Expunerea cronologică n-ar trebui să dea iluzia unei discuţii continue: ipoteza lui Goettling nu e, practic, cunoscută şi discutată decît de Curtius: articolul lui Mommsen va fi introdus în discuţia generală abia în 1924 de către Pomtow („Delphoi", c. 1215–1216), care îi face, de altminteri, o analiză foarte inexactă.

[61] În legătură cu această ordine, Herodot (6, 111) spune doar că triburile se succedau „după numerotare", *hos [arithmeonto)*, plateenii ocupînd aripa stîngă — text susceptibil de nenumărate interpretări.

[62] Cf. Hdt., 6, 110.

[63] Plut., *Arist.*, 5.

[64] Subliniat de Hdt., 5, 66.

[65] Despre Hippothoon v. U. Kron, *Phylenheroen*, p. 177–187. Fiu al lui Poseidon, el e nepotul tîlharului Kerkyon, ucis de Tezeu. Pentru asocierea lui cu Eumolpos cf. poetul epic anonim citat de Herodian, 2, 615 (Lenz). Lăcaşul lui de cult e situat de Pausanias, 1, 38, 4, lîngă vechea graniţă între Atena şi Eleusis. Despre rolul mitic al acestei graniţe, v. articolul — cam prea plin de imaginaţie — al lui Ch. Picard, „Luttes primitives", p. 7. Centrul tribului Hippothontis se află, în mod cu totul excepţional, nu la Atena, ci la Eleusis cf. IG II², 1149, 153).

[66] *Op. cit.*, mai ales „Marathonische Bronzegruppe", p. 144. O variantă aberantă a acestei ipoteze la E. Berger, „Marathonische Gruppe", p. 25, n. 92, care consideră că — *Phileus* fiind o greşală pentru *Oineus* — Tezeu încarnează Atena în întregime. Miltiade — tribul

Aiantis (deşi el ţinea de tribul Oineis) şi Codros — Hippothontis, în virtutea unor legături mitice neprecizate între regele Atenei şi Hippothoon.

67 „Delphoi", c. 1216. Pomtow rezumă articolul lui Mommsen, stabilind următoarele ecuaţii: Philaios (Phyleus) reprezintă tribul Aiantis, Tezeu — Hippothontis, Codros — Oineis. Dar singura afirmaţie categorică a lui Mommsen era că „Phyleus" încarna, în calitate de erou din Phyle, tribul Oineis (p. 459).

68 A.E. Raubitschek, *Dedications*, p. 18—20, cu o întregire foarte nesigură. Numeroasele discuţii asupra acestei inscripţii şi rolul lui Callimachos ca polemarh nu ne interesează aici.

69 V. *supra*, „Tradiţia hoplitului atenian", p. Cf. şi M. Loraux, „Marathon".

70 Plat., *Leg.*, 707 a — d.

71 „Epigrammes de Marathon". În acelaşi sens, W.K. Pritchett, *Marathon*, p. 160—168 şi încă G. Nenci, *Introduzione*, p. 41, n. 46. V. şi studiul mai general al lui P. Amandry, „Lendemain". Dezbaterea s-a prelungit apoi; v. mai ales Ch. Delvoye, „Art et Politique", şi Z. Petre, „Epigrammes de Marathon".

72 Cf. *supra*, „Tradiţia hoplitului atenian", 153—154

73 Plut., *Cimon*, 4. Trebuie totuşi să remarcăm că strategul atenian a adus inovaţii tehnice trierici, tocmai pentru a permite îmbarcarea unui număr mai mare de hopliţi (*ibid.*, 12).

74 Paus., 1, 28, 2. Pentru data probabilă a operei (460—450), v. B.D. Meritt, „Greek Inscriptions 1936", p. 362—380, despre IG I², 388 (conturile înălţării statuii). Mai recent, G.P. Stevens şi A.E. Raubitschek, „Pedestal", au încercat restituirea piedestalului şi dedicaţiei, pe care le datează 480—460. Ei consideră că statuia comemora ansamblul războaielor medice. P. Amandry, „Epigrammes de Marathon", p. 7, n. 16, e însă sceptic în legătură cu restituirea propusă.

75 Paus, 1, 15.

76 Ibid,. 14, 5.

[77] „Monument". Chiar şi sculpturile Tezaurului atenienilor de la Delfi au fost într-un caz datate în epoca lui Cimon (cf. G. Perrot *Journal des Débats*, 13 iunie 1907, p. 2, col. 2). Împrumut această referire de la P. de la Coste-Messelière (Trésor des Athéniens, p. 267, n. 3), care, socotind că sculpturile datează din 489, nu exclude cu totul o datare mai tîrzie.

[78] Cum vrea J. Defrodas, *Propagande delphique*.

[79] Cf. P. Lévêque şi P. Vidal-Naquet, *Clisthène*, p. 40.

[80] Thuc., 1, 132.

[81] Paus., 10, 9, 9—10 şi inscripţia Meiggs-Lewis, n. 100. Pentru discuţiile privind localizarea bazei, cf. Roux-Pouilloux, *Enigmes*, p. 16—36.

[82] Cf. *Clisthène*, p. 23—24.

[83] V. Arist., *Const. Ath.*, 21, 6 şi îndoielile exprimate în *Clisthène*, p. 50, n. 7.

[84] Pentru raporturile între Atena şi Delfi, v. G. Daux, „Athènes et Delphes", care insistă asupra caracterului lor destul de tardiv şi dă — p. 61—67 — o utilă cronologie. Despre ex-voto-ul pentru Maraton cf. p. 44.

[85] Cf. P. de la Coste-Messelière, *Trésor des Athéniens*, p. 58—63.

[86] K. Schefold, „Kleisthenes", p. 66.

[87] P. de la Coste-Messelière, *Trésor des Athéniens*, p. 261. Îmi menţin adeziunea la această formulă, în ciuda tirului continuu declanşat în ultimii ani în favoarea ipotezei lui Schefold: v. C. Sourvinou-Inwood, „Theseus", p. 99—100; J. Boardman, „Herakles 1" şi „Herakles 2"; Cl. Bérard, „Récupérer". Desigur, aceşti autori au dovedit că preferinţa de care se bucură Tezeu în iconografia vaselor atice este în cea mai mare măsură posterioară alungării tiranilor, Nilsson nu avea deci dreptate să facă din Tezeu un instrument de propagandă al lui Pisistrate („Propaganda"). Acestea fiind spuse, nu putem totuşi judeca vasele ca şi cînd ar reprezenta o expresie directă a facţiunii politice dominante la Atena. Cînd J. Boardman („Herakles 1", p. 61—62) face din măciuca lui Héracles un simbol

al purtătorilor de măciuci *(korynephoroi)* care formau garda lui Pisistrate, el raţionează greşit; nu e în nici un fel cu putinţă să uităm totuşi că Tezeu *nu este* un erou clistenian şi că el este eroul lui Miltiade şi al lui Cimon.

88 Plut., *Cimon*, 8; *Thes.* 36, 1; Paus., 1, 17, 2; *Schol. ad Aeschin.*, *C.ctes.*, 13.

89 Cf. F. Jacoby, „First Athenian Prose Writer". Fragmentele lui Pherekydes sînt citate în continuare după ediţia lui Jacoby, *F. Gr. Hist.*, nr. 3.

90 Cf. Gr. 147—150 (Tezeu) şi 154—155 (Codros)

91 fr. 36.

92 fr. 2.

93 Cf. arborele genealogic alcătuit de H.T. Wade-Gery, *Essays*, p. 164, n. 3. Adoptarea de către Miltiade cel Bătrîn a lui Cimon Coalemos („prostănacul") leagă familia lui Cimon de cea a „Philaizilor".

94 F. Jacoby, „First Athenian Prose Writer", p. 31: „Pherekydes nu numai că a urmărit descendenţa acestuia (a lui Philaios) pînă cel puţin în a doua jumătate a sec. VI, dar /.../ făcînd adăogiri pe lîngă numele proprii, el a pus în evidenţă titlurile de glorie ale clanului Philaid." Nu-l pot, totuşi, urma pe Jacoby cînd argumentează prin absenţa numelui lui Cimon (p. 32—33) datarea operei lui Pherekydes înaintea primei strategii a fiului lui Miltiade (476—475). Argumentul ar fi la fel de valabil pentru Miltiade cel Tînăr şi ne-ar obliga să urcăm data lui Pherekydes mult prea departe în timp. E cumva excepţional şi faptul că-l vedem pe Pherekydes dînd genealogia unui personaj istoric, ca să nu mai avem nevoie să-i cerem şi să coboare pînă la un contemporan. Oricine ştia la Atena ce legătură exista între Cimon şi Miltiade cel Bătrîn.

95 Notez că, după mărturia lui Plutarh *(Thes.*, 5), exista la Delfi un loc numit „Thesceia" în amintirea unui rit efebic săvîrşit acolo de eroul atenian.

96 Plut., *Cim.*, 4. Paralelismul e subliniat şi de H. Herter, „Theseus der Athener", p. 291—292. Tot acolo (p. 290), H. Herter citează

toate textele, uneori foarte tîrzii, care-l leagă pe Tezeu de regiunea Marathon; unul dintre ele (*Schol. ad Stat.*, *Theb.*, 5, 431; 12, 196 — p. 284 şi 474 Jahnke) afirmă chiar că Tezeus copilărise la Marathon. V. şi Erika Simon, „Polygnotan Painting". şi A.J. Podlecki, *Background*, p. 13.

[97] Paus., 1, 15. Comentariul cel mai aprofundat al acestui text şi al informaţiilor sărace referitoare la această pictură rămine cel al lui C. Robert, *Marathonschlacht*, p. 1—45. După scholiastul lui Aelius Aristide, III, p. 566 (Dindorf), Miltiade întindea braţul arătîndu-le grecilor pe barbari. O parte măcar a operei aparţine lui Panainos după Plin. N.H., 35, 37. Despre „apariţia" lui Tezeu la Maraton, v. şi Plut., *Thes.*, 35, 8.

[98] Paus., 1, 15, 2.

[99] Plut., *Sol.*, 10.

[100] V. U. Kron, *Phylenheroen*, p. 188—189.

[101] E ceea ce sugerează cu argumente convingătoare D.M. Lewis, „Cleisthenes", p. 24—25.

[102] Cimon îşi constituie aici o clientelă (cf. Arist., fr. 363 [Rose]). Despre mormîntul descendenţilor lui Miltiade, cf. Hdt., 6, 103; Marcellin., *Vit. Thuc.*, 55; el se afla în demul Koilè pe teritoriul tribului Hippothontis.

[103] Paus., 1, 37, 2; Plut., *Thes.*, 12, 1; cf. F. Jacoby, *F. Gr. Hist.*, III, b, I, p. 207—208.

[104] H. Riemann („Hippothontis", c. 182) apropie cele două personaje, ambii descendenţi ai lui Poseidon.

[105] Cf. F. Jacoby, *F. Gr. Hist.*, III b, II, p. 50.

[106] Cu privire la discuţiile suscitate de aceste probleme, cf. M. Crosby, „Poletai", inscripţia 1, p. 21—22, cu bibliografia anterioară.

[107] IG II², 4258.

[108] Paus., 1, 19, 5; cf. J. Travlos, *Bildlexikon*, p. 332—334.

[109] Syll.³, 93. Despre tradiţiile ateniene referitoare la Codros, expunerea cea mai amănunţită e desigur cea a lui A. Ledl, Verfassungsgeschichte. Codros nu apare decît pe un singur vas de epocă periclеană,

cunoscut, sub numele său, Beazley, ARV², 1268, 1: Codros îl întîlneşte pe ghicitorul Ainetos. În exterior sînt reprezentaţi Aiax, Egeu şi Tezeu. E o apropiere interesantă între cîţiva eroi reprezentaţi sau, dimpotrivă, eliminaţi la Delfi, dar nu putem deduce mai mult de atît.

[110] Lyc., *C. Leocr.*, 83—88.

[111] Cf. L. Robert, *Etudes*, p. 316.

[112] „Aglaurides".

[113] Dezertorul împotriva căruia pledează, şi la care, după un ocolit *excursus* arheologic, se întoarce pe căi adesea neaşteptate.

[114] *C. Leocr.*, 99—110. U. Kron îmi obiectează că e vorba aici de „eponimii ţinutului" *(eponymoi tes choras)* şi nu de Eponimii triburilor *(Phylenheroen*, p. 224 n. 1087). Ciudată obiecţie, cînd Codros e comparat cu Erechtheus, eponim al tribului Erechtheis. Pentru un studiu al ideologiei eponimilor în sec. IV, textul cel mai caracteristic e Demostene, *Epitaphios*, 34—43, comentat de N. Loraux, *Invention*, p. 127, 138—142.

[115] Mai e oare nevoie să spun că nu am încercat să dovedesc în nici un fel că ar fi fost în intenţia lui Cimon să creeze la Atena un trib Theseis, un altul Philais şi un al treilea Codris? Monumentul de la Delfi e cel mult un „balon de încercare, o mărturie, oricum, a extremei îndrăzneli îngăduite la Delfi, a extremei supleţi a lumii eroilor. Mai există şi altele, foarte apropiate de cele studiate aici. Astfel, J. Barron a consacrat un studiu *(Religious Propaganda)* unor documente ciudate, borne de sec. V care delimitau, la Samos, nişte *temene* consacrate Atenei *Athenon medeousa*, Eponimilor şi lui Ion. Inscripţiile folosesc cînd dialectul ionian, cînd pe cel atic şi pot fi datate la ±450—466. J. Barron le atribuie iniţiativei samienilor şi, în acest punct, ezit să-i adopt concluziile, de vreme ce unele documente folosesc dialectul atic. Fără să mă alătur tuturor argumentelor lui, mi-e greu însă să nu-l urmez atunci cînd constată că

organizarea, în cadrul alianței cu Atena, a unui cult al lui „Ion din Atena" și al „Eponimilor Atenei" sugerează mai degrabă că aceștia din urmă sînt cei patru fii ai lui Ion, strămoș al triburilor „ioniene", și nu cei zece eponimi ai lui Clistene. Eponimii înlocuiți de Clistene și-ar fi păstrat deci, într-un loc sacru, patronat de Atena la Samos, o existență oficială. Sau trebuie cumva să admitem că echivocul era voit?

LUCRĂRI ŞI ARTICOLE CITATE ÎN NOTE

Acosta J. de, *Indias: Historia natural y moral de las Indias*, Sévilla, 1590; fr.: *Histoire naturelle et morale des Indes tant orientalles qu'occidentalles*, de Robert Regnault Cauxois, Paris, 1598; citez ediţia recentă, *Obras del P. Jose de Acosta*, a lui P. Francisco Mateos, Madrid, 1954.

Amandry P., „Lendemain": „Athènes au lendemain des guerres médiques", *Revue de l'Université de Bruxelles*, aprilie—mai 1961, p. 1—26.

— „Epigrammes de Marathon": „Sur les *Epigrammes de Marathon*", *Theoria. Festschrift W.H. Schuchhardt*, Baden-Baden, 1960, p. 1—8

— „Thémistocle": „Themistocle: un décret et un portrait", *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 1961, p. 413—435.

Amelung W., „Rito": „Di alcune sculture antiche e di un rito del culto delle divinità sotterranee", *Dissertazioni della Pontifica Accademia romana di archeologia*, 9 (1907), p. 115—135.

Anderson J.K., *Horsemanship: Ancient Greek Horsemanship*, Berkeley — Los Angeles, 1961.

— *Theory: Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley — Los Angeles, 1970.

Anderson P., *Etat absolutiste: L'Etat absolutiste. Ses origines et ses voies*, II, *L'Europe de l'Est*, trad. D. Niemetz, Paris, 1978.
Andrewes A., „Philochoros": „Philochoros on Phratries", *Journal of Hellenic Studies*, 81 (1961), p. 1—15.
— „Phratries": „Phratries in Homer", *Hermes*, 89 (1961), p. 129—140.
Apel H., *Tyrannis: Die Tyrannis von Herakléa*, Halle, 1910.
Arrigoni G., „Atalanta": „Atalanta e il Cinghiale Bianco", *Scripta philologica*, I (1977), p. 9—42.
Asheri D., „Distribuzioni": „Distribuzioni di terre nell' antica Grecia", *Memorie dell' Accademia delle scienze di Torino*, Torino, 1966.
— „Herakleia Pontike": „Uber die Frühgeschichte von Herakleia Pontike", *Ergängunsbände zu der Tituli Asiae Minoris n° 5. Forschungen an der Nordküste Kleinasiens*, I, Viena, 1972, p. 11—34.
— „Mariage forcé": „Tyrannie et Mariage forcé, essai d'histoire sociale", *Annales E.S.C.*, 32 (1977), p. 21—48.
Audiat J., *Trésor des Athéniens: Fouilles de Delphes*, II, 4, *Le Trésor des Athéniens*, Paris, 1933.
Austin M. şi Vidal-Naquet P., *Économies: Économies et Sociétés en Grèce ancienne*[2], Paris, 1973.
Aymard A., „Hiérarchie du travail": „Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 11 (1943); reluat in *Etudes d'histoire ancienne*, Paris, 1967, p. 316—333.
— „Mercenariat": „Mercenariat et Histoire grecque", *Etudes d'archéologie classique*, II, *Annales de l'Est*, 1959 = *Etudes d'histoire ancienne*, p. 487—498.
— „Philippe": „Philippe de Macédoine otage à Thèbes", *Revue des études anciennes*, 56 (1954) = *Etudes d'histoire ancienne*, p. 418—436.
Aymard J., *Chasses romaines: Les Chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris, 1951.
Bachofen J.J., *Das Mutterrecht: Das Mutterrecht*, Stuttgart, 1861 (ediţia nouă a lui K. Meuli, 2 vol., Basel 1948).

Bader F., *Démiourgos: Les Composés du type de Démiourgos*, Paris. 1965.

Barbagallo C., *Déclin: Le Déclin d'une civilisation ou la fin de la Grèce antique*, trad. G. Bourgin, Paris, 1927.

Barron J., „Athenian Propaganda": „Milesian Politics and Athenian Propaganda", *Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962), p. 1—6.

— „Religious Propaganda": „Religious Propaganda of the Delian League", *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 35—48.

Bartoli G., *Explication historique: Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide et qu'on n'a pas considérée jusqu'à maintenant*, Stockholm — Paris, 1779.

Bellour R., „Entretien": „Entretien avec Cl. Lévi-Strauss" in R. Bellour și C. Clément (ed.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1979, p. 157—209.

Belmont N., *Van Gennep: Arnold Van Gennep*, Paris, 1974.

Beloch K.J., *Geschichte: Griechische Geschichte*[2], Strasbourg, 1914—1916.

Benardete S., „Eidos": „Eidos and Diairesis in Plato's *Statesman*", *Philologus*, 107 (1963), p. 196—226.

Benedetto V. di, „Il Filottete": „Il *Filottete* e l'Efebia secondo P. Vidal-Naquet", *Belfagor*, 33 (1978), p. 191—207.

Bengston H., *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*[4], München, 1969.

— *Staatsverträge: Die Staatsverträge des Altertums*, II, *Die Verträge des griechschrömischen Welt von 700 bis 338 V. Chr.*, München, 1962 (ediția a 2-a 1975).

Benveniste E., „Remarques": „Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne", *La Psychanalyse* (1956); = *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, 1966, p. 75—87.

— „Rythme": „La Notion de rythme dans son expression linguistique", *Journal de psychologie*, 1951; = *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, 1966, p. 327—335.

— „Tempus": „Latin Tempus", *Mélanges A. Ernout*, Paris, 1940, p. 11—16.

— *Vocabulaire: Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969 (2 vol.).

Bérard Cl., *Anodoi: Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Neuchâtel, 1974.

— *Eretria*, II: *L'Hérôon à la porte de l'Ouest (Eretria, Fouilles et Recherches*, III), Berna, 1970.

— „Hérôon": „Topographie et Urbanisme de l'Erétrie archaïque: l'Hérôon", dans *Eretria*, VI (lucrare colectivă), Berna, 1978, p. 89—95.

— „Récupérer": „Récupérer la mort du prince", în G. Gdi — J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge — Paris, 1982, p. 89—105.

Bérard J., *Colonisation: La Colonisation grecque de la Sicile et de l'Italie méridionale*, Paris, 1957.

Bérard V., *Calypso: Calypso et la Mer de l'Atlantide. Les Navigations d'Ulysse*, III, Paris, 1929.

Berger E., „Marathonische Gruppe": „Das Urbild des Kriegers aus der Villa Hadriana und die marathonische Gruppe des Phidias in Delphi", *Römische Mitteilungen*, 65 (1958), p. 6—41.

Bersanetti G., „Pelopida": „Pelopida", *Athenaeum*, 27 (1949), p. 43—101.

Bertier J., *Mnésithée: Mnésithée et Dieuchès*, ediție și traducere, Leiden, 1972.

Bettelheim B., *Blessures: Les Blessures symboliques*, trad. Cl. Monod, Paris, 1972.

Beverley R., *Virginie: Histoire de la Virginie* „par un auteur natif et habitant du Païs" (trad. din engleză), Amsterdam, 1707.

Bidez J., *Eos: Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

Bisinger J., *Agrarstaat: Der Agrarstaat in Platons Gesetzen*, Leipzig, 1925.

Bleeker C.J. (ed.), *Initiation: Initiation. Contributions to the Theme of the Study* (Conferința Strasbourg, 17–22 sept. 1964), Leiden, 1965.

Boardman J., „Herakles 1": „Herakles, Peisistratos and Sons", *Revue archéologique*, 1972, p. 57–72.

— „Herakles 2": „Herakles, Peisistratos and Eleusis", *Journal of Hellenic Studies*, 95 (1975), p. 1–12 și pl. 1–4.

Boeckh A., *Philolaos: Philolaos*, Berlin, 1819.

Bollack J., *Empédocle: Empédocle, 1, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965.

Bollack J. și von Salin E., *Phaidros: Platon, Phaidros*, Frankfurt, 1963.

Bourdieu P., *Esquisse: Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, 1972.

Bourgey L., *Observation: Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953.

Bourguet E., *Fouilles de Delphes*, III, 1: *Fouilles de Delphes*, III, *Epigraphie*, 1, Paris, 1909.

– *Ruines de Delphes: Les Ruines de Delphes*, Paris, 1914.

Bousquet J., „Aglaurides": „Delphes et les Aglaurides d'Athènes", *Bulletin de correspondance hellénique*, 88 (1964), p. 655–675.

— „Inscriptions": „Inscriptions de Delphes", *Bulletin de correspondance hellénique*, 66–77 (1942–1943), p. 124–136.

Bowra C.M., „Atalanta": „Atalanta in Calydon", *Essays by Diverse Hands*, 25 = *Transactions of the Royal Society of Literature of the U.K.*, Oxford, 1950, p. 51–69.

Boyancé P., „Euthyphron": „La Doctrine d'Euthyphron dans le Cratyle", *Revue des études grecques*, 54 (1941), p. 141–175.

— „Religion": „La Religion de Platon", *Revue des études anciennes* 49 (1947), p. 178–192.

— „Religion astrale": „La Religion astrale de Platon à Cicéron", *Revue des études grecques*, 65 (1952), p. 312–350.

Bradeen D.W., *Agora XVII: The Athenian Agora, XVII. Inscriptions: the Funerary Monuments*, Princeton, 1974.

— „Casualty Lists", 1: „Athenian Casualty Lists", *Hesperia*, 33 (1964), p. 16—62.
— „Casualty Lists", 2: „The Athenian Casualty List of 464 B.C.", *Hesperia*, 36 (1967), p. 321—328.
— „Casualty Lists", 3: „The Athenian Casualty Lists", *Classical Quarterly*, 13 (1969), p. 145—159.

Branndenstein W., *Atlantis: Atlantis. Grösse und Untergang eines geheimnissvollen Inselreiches*, Vienna, 1951.

Bravo B., „Sulân": „Sulân. Represailles et justice privée contre les étrangers dans les cités grecques", Ann. Sc. Normale, Pisa, ser. III, 10, 1980, p. 675—987.

Brelich A., *Eroi: Gli eroi greci*, Roma, 1958.
— *Guerre, Agoni: Guerre, Agoni e Culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.
— „Initiation": „Initiation et Histoire", in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, p. 222—231.
— „Monosandales": „Les Monosandales", *La Nouvelle Clio*, 7—9 (1955—1957), p. 469—489.
— *Paides: Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.

Bremmer J., *„Kynosarges": „Es Kynosarges"*, *Mnemosyne*, 30 (1977), p. 369—374.

Brémond Cl., „Message": „Le Message narratif", *Communications*, 4, 1964, p. 4—32.
— „Postérité": „Postérité américaine de Propp", *Communications*, 11, 1968, p. 147—164; texte reluate în *Logique du récit*, Paris, 1973, p. 11—47 şi 59—80.

Breslin J., *Prayer: A Greek Prayer*, Pasadena, s.d. (1978).

Briant P., *Antigone: Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'assemblée macédonienne*, Besançon, Paris, 1973.
— „Laoi": „Remarques sur *laoi* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique", *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, p. 93—133.

Brisson L., „Critias": „De la philosophie politique à l'épopée, le *Critias* de Platon", *Revue de métaphysique et de morale*, 1970, p. 402—438.
— „Instant": „L'Instant, le Temps et l'Eternité dans le *Parménide* (155 e — 157 b) de Platon", *Dialogue*, 9 (1970—1971), p. 389—396.
— *Même et Autre: Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Paris, 1974.
— *Platon III:* „Platon 1958—1975", *Lustrum*, 20, 1977 (1979).
Brommer F., „Attische Könige": „Attische Könige", *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft E. Langlotz gewidmet*, ed. Schauenburg, K., Bonn., 1957, p. 152—164.
Broneer O., „Early Athens": „Plato's Description of Early Athens and the Origin of Metageitnia", *Hesperia*, suppl. 8, 1949 = *Commemorative studies in honor of T.W. Shear*, Princeton 1949, p. 47—59.
Brumbaugh R.S., *Imagination: Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, 1957.
Bruneau Ph., *Recherches: Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970.
Brunn H., *Künstler: Geschichte der griechischen Künstler*, Brunswick, 1853.
Buffière F., *Mythes d'Homère: Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, 1956.
Bulle H. şi Wiegand Th., „Topographie": „Zur Topographie der delphischen Weihgeschenke", *Bulletin de correspondance hellénique*, 22 (1898), p. 328—334.
Burford A., *Craftsmen: Craftsmen in Greek and Roman Society*, Londra, 1972.
Burkert W., „Kekropidensage": „Kekropidensage und Arrhephoria", *Hermes*, 94 (1966), p. 1—25.
— *Lore: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nüremberg, 1962; trad. engl. E.L. Minar Jr., *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, Cambridge (Mass.), 1972.

Burnet J., *Aurore: L'Aurore de la philosophie grecque* (trad. A. Reymond), Paris, 1952.

Burrow J.W., *Evolution: Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*, Cambridge, 1966.

Busolt G., *Griechische Geschichte: Griechische Geschichte²*, Gotha, 1892.

Busolt G. şi Swoboda H., *Staatskunde*, I: *Griechische Staatskunde*, I³, München, 1920.

Bywater I., „Fragments": „On the Fragments Attributed to Philolaos the Pythagorean", *Journal of Philology*, 1 (1868), p. 21–53.

Caillois R., „Temps circulaire": „Temps circulaire, Temps rectiligne", *Diogène*, 42 (1963); reluat în *Obliques*, Paris, 1975, p. 130–149.

Calame Cl., *Chœurs: Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I. Morphologie, fonction religieuse et sociale; II . Alcman*, Roma, 1977.

— „Cyclopes": „Mythe grec et Structures narratives: le mythe des Cyclopes dans l'*Odyssée*", *Ziva Antika*, 26 (1976), p. 311–328.

— „Philologie et Anthropologie". „Philologie et Anthropologie structurale; à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich", *Quaderni Urbinati di cultura classica*, 11 (1971), p. 7–47.

Cambiano G., „Main" „Le Médecin, la main et l'artisan", *Corpus hyppocraticum. Colloque de Mons*, (septembrie 1975), Mons, 1977, p. 220–232.

— *Tecniche: Platone e le tecniche*, Torino, 1971.

Carandini A., *Archeologia: Archeologia e cultura materiale*, Bari, 1975.

Carrière J.-C., *Le Carnaval et la Politique*, Besançon, Paris, 1979.

Casabona J., *Sacrifices: Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-Gap, 1966.

Castoriadis C., *Imaginaire: L'Institution imaginaire de la société*, Paris, 1975.

Cawkwell G., „Epaminondas" „Epaminondas and Thebes", *Classical Quarterly*, 22 (1972), p. 254–278.

Certeau M. de „Lafitau" „Writing Vs Time. History and Anthropology in the Works of Lafitau", *Yale French Studies*, 59 (1980), p. 37—64.
Chadwick J., „Dorians": „Who were the Dorians?" *Parola del passato*, 31 (1976), p. 103—117.
Chaignet A.E., *Pythagore: Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1873.
Chantraine P., „Artisan": „Trois noms grecs de l'artisan", *Mélanges de philosophie grecque offerts à A. Diès par ses élèves, ses collègues, ses amis*, Paris, 1956, p. 41—47.
— *Études: Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956.
— *Formation: La Formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933.
— „Gauche": „Les Noms de la gauche en grec", *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1955, p. 344—347.
Châtelet F., *Naissance: La Naissance de l'histoire*, Paris, 1962.
— „Temps de l'histoire": „Le Temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne", *Journal de psychologie*, 1956, p. 355—378.
Cherniss H., „Compte rendu Gegenschatz": „Review of E. Gegenschatz, *Platons Atlantis*, Zurich, 1943", *American Journal of Philology*, 68 (1947), p. 251—257.
— *Platon I*: „Plato 1950—1957" Lustrum, 4 (1959).
— *Platon II*: „Plato 1950—1957" Lustrum 5, (1960).
— „Relation": „The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogs", *American Journal of Philology*, 78 (1957) = R.E. Allen ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965, p. 339—378.
Clarke H.W., *Art: The Art of the Odyssey*, Englewood Cliffs, N.J., 1967.
Clerc M., *Métèques: Les Métèques athéniens*, Paris, 1891.
Cochrane C.N., *Thucydides: Thucydides and the Science of History*, Oxford, 1929.
Cole T., *Democritus: Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Ann Arbor, 1967.
Collingwood R.G., *Idea: The Idea of History*, Oxford, 1946.

Compernolle R. van, „Doulocratie": „Le Mythe de la gynécocratie-doulocratie argienne" *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 355–364.

— „Tradizioni": „Le Tradizioni sulla fondazione e sulla storia arcaica di Locri Epizefiri e la propaganda politica alla fine delle V e nel IV secolo av. Cr.", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 3ª serie, 6, 2 (1976), p. 329–400.

Connor W.R., *Theopompus: Theopompus and Fifth Century Athens*, Washington, 1968.

Cook, A.B., *Zeus: Zeus. A Study in Greek Religion*, Cambridge, 1914–1940.

Cornford F.M., *Attic Comedy: The Origin of Attic Comedy*, Londra, 1914.

— *Cosmology: Plato's Cosmology*, Londra, 1937.

— *Parmenides: Plato and Parmenides*, Londra, 1939)

— *Principium: Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.

Corsano M., „Sparte et Tarente": „Sparte et Tarente: le mythe de fondation d'une colonie" *Revue de l'histoire des religions*, 196, 2 (1979), p. 115–140.

Corssen P., „Sendung": „Die Sendung der Lokrerinnen und die Gründung von Neue Ilion", *Sokrates*, 1, 1913, p. 188–202 şi 235–252.

Coste-Messelière P. de la, *Musée de Delphes: Au musée de Delphes*, Paris, 1936.

— *Trésor des Athéniens: Fouilles de Delphes*, IV, 4, *Sculptures du trésor des Athéniens*, Paris, 1957.

Couissin P., *Atlantide: L'Atlantide de Platon et les origines de la civilisation*, Aix-en-Provence, 1928.

— „Mythe": „Le Mythe de l'Atlantide", *Mercure de France*, 15 février 1927, p. 29–71.

Crahay R., *Littérature: La Littérature oraculaire chez Hérodote*, Liège, Paris, 1956.

Crosby M., „Poletai": „A Poletai Record of the Year 367/6 B.C.", *Hesperia*, 10 (1941), p. 14—27.

Cuffel V., „Concept of Slavery": „The Classical Greek Concept of Slavery", *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), p. 323—342.

Cuillandre J., *Droite et Gauche: La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*, Paris, 1944.

Cullmann O., *Christ et le Temps: Christ et le Temps*[2], Neuchâtel, Paris, 1966.

Cumont F., *Lux perpetua: Lux perpetua*, Paris, 1949.

— *Symbolisme funéraire: Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, 1942.

Curtius E., „Weihgeschenke": „Die Weihgeschenke der Griechen nach der Perserkriegen", *Gesammelte Abhandlugen*, Berlin, 1899, t. II, p. 359—374 (articol din 1861).

Daux G., „Chronique 1965": „Chronique des fouilles", *Bulletin de correspondance hellénique* (1965), p. 683—1008.

— *Pausanias à Delphes: Pausanias à Delphes*, Paris, 1936.

Davies J.K., *Families: Athenian Propertied Families 600—300 B.C.*, Oxford, 1971.

Debidour M., „Timbres amphoriques", 2: „Réflexions sur les timbres amphoriques thasiens", *Thasiaca, Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. V, Atena, 1979, p. 269—314.

Defradas J., *Propagande delphique: Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954.

Delatte A., *Etudes: Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.

Delcourt M., *Pyrrhos: Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris, 1965.

— *Hermaphrodite: Hermaphrodite. Mythes et Rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.

Delvoye Ch., „Art et Politique": „Art et Politique à Athènes à l'époque de Cimon, *Le monde grec. Hommages à Cl. Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 801—807.

Deonna W., „Cornes gauches": „Les Cornes gauches", *Revue des études anciennes*, 1940, p. 111—126.

— „Monokrêpides": „Monokrêpides", *Revue de l'histoire des religions*, 89 (1935), p. 50—72.

Despotopoulos C., „Esclavage": „La Cité parfaite de Platon et l'Esclavage. Sur *République* 433 d", *Revue des études grecques*, 83 (1970), p. 26—37.

Detienne M., *Dionysos: Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

— „Géométrie",: „En Grèce archaïque: géométrie, politique et société", *Annales E.S.C.*, 20 (1965), p. 425—441.

— *Jardins: Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972.

— *Maîtres de vérité: Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*[2], Paris, 1979.

— „Panthère": „La Panthère parfumée", in *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 51—131.

— *„Phalange": „La Phalange: problèmes et controverses"*, in J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre*, p. 119—142.

— „Repenser": „Repenser la mythologie", in M. Izard și P. Smith (ed.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, 1979, p. 71—82.

— „Ronger": „Ronger la tête de ses parents", in *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 133—160.

— „Violentes Eugénies": „Violentes *Eugénies*. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang", in M. Detienne și J.-P. Vernant (ed.), *Cuisine*, p. 183—214.

Detienne M. și Vernant J.-P. (ed.), *Cuisine: La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

Detienne M. și Vernant J.-P., *Mètis: Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*[2], Paris, 1978.

Deubner L., *Feste: Attische Feste*, Berlin, 1932.
Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*[7], ed. W. Kranz, 3 vol., Berlin, 1954.
Diller A., „Manuscripts": „The Manuscripts of Pausanias", *Transactions of the American Philological Association*, 88 (1957), p. 169—188.
— „Pausanias in the Middle Ages": „Pausanias in the Middle Ages", *Transactions of the American Philological Association*, 87 (1956), p. 84—97.
Dodds E.R., *Irrationnel: Les Grecs et l'Irrationnel*[2], trad. M. Gibson, Paris, 1977 (trad. rom. cu titlul *Dialectica spiritului grec*, Bucureşti, 1983)
Domaszewski A. von, *Attische Politik: Die attische Politik der Zeit der Pentekontaetie*, Heidelberg, 1925.
Dow S. şi Healey R.F., *Calendar: A Sacred Calendar of Eleusis*, Cambridge (Mass.), 1965 (= *Harvard Theological Studies*, 21).
Ducat J., „Hilotisme": „Aspects de l'hilotisme", *Ancient Society*, 9 (1978), p. 5—46.
— „Mépris des hilotes": „Le Mépris des hilotes", *Annales E.S.C.*, 29 (1974), p. 1452—1464.
— „Récits": „Les Thèmes des récits de la fondation de Rhégion", *Mélanges G. Daux*, Paris, 1974, p. 93—114.
Duchet M., *Anthropologie et Histoire: Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971.
— „Discours ethnologique": „Discours ethnologique et Discours historique: le texte de Lafitau", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 151—155, Oxford, 1976, p. 607—623.
Ducrey P., *Prisonniers: Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine*, Paris, 1968.
Dumézil G., *Aspects: Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956.
— *Lemniennes: Le Crime des Lemniennes*, Paris, 1924.
— *Héritage indo-européen: L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949.

— *Horace: Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.
— *Idéologie: L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.
— *Mythe et épopée*, I: *Mythe et épopée*, I, Paris, 1968.
— *Religion romaine: La Religion romaine archaïque*, Paris, 1967.
— „Temps et mythe": „Temps et mythe", *Recherches philosophiques*, 5 (1935—1936), p. 235—251.
Dumont J.-C., „Aristonicos": „A propos d'Aristonicos", *Eirene*, 5 (1966), p. 189—196.
Durand J.-L., „Délit": „Le Corps du délit", *Communications*, 26 (1977), p. 46—61.

Effenterre H. van, „Clisthène": „Clisthène et les mesures de mobilisation", *Revue des études grecques*, 89 (1976), p. 1—17.
— *Crète: La Crète et le monde grec de Platon à Polybe*, Paris, 1948.
— „Fortins crétois": „Fortins crétois", *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Ch. Picard* (RA 29—32), Paris, 1949, p. 1038—1046.
— *Mallia: Le Palais de Mallia et la cité minoenne*, 2 vol., Roma, 1980.
— „Politique et Religion": „Politique et religion dans la Crète minoenne", *Revue historique*, ian.-martie 1963, p. 1—18.
— „Serment": „A propos du serment des Dréricns", *Bulletin de correspondance hellénique*, 61 (1937), p. 327—332.
Eitrem S., *Opferritus: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915.
— „Phaiakenepisode": „Die Phaiakenepisode in der *Odyssee*", *Videnskabs — Selskabet Skrifter. Hist. Filos. Kl.*, 1904 (2), 35 p.
— „Phaiaker": *s.v.* „Phaiaker", *R.E.*, 19 (1938), *c.* 1518—1534.
Eliade M., *Eternel Retour: Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.
— *Nostalgie: La Nostalgie des origines*, Paris, 1971 (reluînd în parte textul din culegerea C.J. Bleeker, *Initiation*); „L'Initiation et le Monde moderne", p. 1—14.

Elligner P., „Gypse“: „Le Gypse et la Bouc, I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement“, *Quaderni Urbinati di cultura classica*, 29 (1978), p. 7—35.

Farnell L.R., *Cults: Cults of the Greek States*, V. Oxford, 1909.

— „Dionysia“: „The Megala Dionysia and the Origin of Tragedy“, *Journal of Hellenic Studies*, 29 (1909), p. XLVII.

Faure P., *Cavernes: Fonction des cavernes crétoises*, Paris, 1965.

Ferguson W.S., „Salaminioi“: „The Salaminioi of Heptaphylon and Sounion“, *Hesperia*, 7 (1938), p. 1—74.

Fernandez Nieto F.J., *Acuerdos belicos: Los Acuerdos belicos en la Antigua Grecia (época arcaica y clásica), I, Texto, II, Los Instrumentos materiales de los convenios*, Santiago de Compostella, 1975.

Festugière A.J., „Arétalogies“: „A propos des arétalogies d'Isis“, *Harvard Theological Review*, 1949, p. 209—234; = *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 145—149.

— *Dieu cosmique: La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II[a]. *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949.

Fidio P. de, „Demiurgo“: „Il Demiurgo e il ruolo delle *technai* in Platone“, *Parola del passato*, 26 (1971), p. 233—263.

Finley M.I., *Ancestral Constitution: The Ancestral Constitution*, Cambridge, 1971; = *Use and Abuse*, p. 34—59.

— *Ancient Slavery: Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra, 1980.

— *Sicily: Ancient Sicily*[2], Londra, 1979.

— „Sparta“: „Ancient Sparta“, in J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris — Haga, 1968, = *Use and Abuse*, p. 161—177.

— „Aristotle“: „Aristotle and Economic Analysis“, *Past and Present*, 47 (1970) = M.I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, Londra, 1974, p. 26—52.

— „Between Slavery and Freedom": „Between Slavery and Freedom", *Comparative Studies in Society and History*, 6 (1964), p. 233–249.

— *Economie: L'Economie antique*, trad. M.P. Higgs, Paris, 1975.

— *Monde d'Ulysse: Le Monde d'Ulysse*, nouă ed. adăugită și trad. M. Alexandre și Cl. Vernant-Blanc, Paris, 1978 (trad. rom., *Lumea lui Odiseu*, București 1968)

— „Myth": „Myth, Memory and History", *History and Theory*, 4 (1965); revăzut și adăugit în *Use and Abuse*, p. 11–33.

— „Servile Statuses": „The Servile Statuses of Ancient Greece", *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 7 (1960), p. 165–189.

Finley M.I. (ed.), *Slavery: Slavery in Classical Antiquity*², Cambridge, 1968.

Finley M.I., *Use and Abuse: The Use and Abuse of History*, Londra, 1975.

— „Utopianism": „Utopianism Ancient and Modern", *Mélanges H. Marcuse*, Boston, 1967; revăzut și adăugit în *Use and Abuse*, p. 178–192.

— „Slave Labour": „Was Greek Civilisation based on Slave Labour?", *Historia*, 8 (1959), p. 145–164; reluat în M.I. Finley (ed.), *Slavery*, p. 53–72.

Foley H., „Similes": „Reverse Similes and Sex Roles in the *Odyssey*", *Arethusa*, 11 (1978), p. 7–26.

Fortina M., *Epaminonda: Epaminonda*, Torino, 1958.

Fourgous D., „Invention des armes": „L'Invention des armes en Grèce ancienne", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, IIIª ser., 6, 4 (1976), p. 1123–1164.

Frank, E., *Sogenannten Pythagoreer: Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

Fränkel H., „Ephemeros": „Man's *Ephemeros* Nature according to Pindar", *Transactions of the American Philological Association* 77 (1946), p. 131–145.

— „Stileigenheit": „Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur", *Göttingen Nachrichten*, 1924; reluat in *Wegen und Formen der frühgriechischen Denkens*, München, 1955, p. 40—96.

— „Zeitauffassung": „Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur", *Zeitschrift für Aesthetik*, 1931, Beilagenheft; reluat in *Wegen und Formen der frühgriechischen Denkens*, München, 1955, p. 1—22.

Frankfort H., *Royauté: La Royauté et les Dieux. Intégration de la société et de la nature dans la religion de l'ancien Proche—Orient*, trad. J. Marty şi P. Krieger, Paris, 1951.

Frazer J.G., *Pausanias: Pausanias' Description of Greece*, 6 vol., Londra, 1898.

— *Rameau d'or* II: *Le Cycle du rameau d'or* II. *Tabou et les Périls de l'âme*, trad. J. H. Peyre, Paris, 1927.

Friedländer P., *Platon: Platon*, I², Berlin, 1954; trad. engl. A.J. Meyerhoff, 2 vol., New York, 1958—1964.

Fritz K. von, „Philolaos": *s.v.* „Philolaos", *R.E.*, suppl. 13 (1973), c. 454—483.

Froidefond Ch., *Mirage égyptien: Le Mirage égyptien*, Paris, 1971.

Frontisi-Ducroux, F., *Dédale: Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975.

— „Temps retrouvé": „Homère et le temps retrouvé", *Critique*, 348 (1976), p. 538—548.

Frost K.T., „Critias": „The *Critias* and Minoan Crete", *Journal of Hellenic Studies*, 33 (1913), p. 189—206.

Fuks A., „Slave War": „Slave War and Slave Troubles in Chios in the Third Century B.C.", *Athenaeum*, 46 (1968), p. 102—111.

Furtwängler A., „Zu den Weihgeschenken": „Zu früheren Abhandlungen. I. Zu den marathonischen Weihgeschenken der Athener in Delphi", *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K.B. Akademie der Wissenschaften zu München*, 1904, p. 365—370.

Gaidoz H., „Mythologie comparée": „La Mythologie comparée, un mot d'explication", *Mélusine*, II, 1884—1885, c. 97—99.
Gaiser K., *Ungeschriebene Lehre: Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.
Gaisford Th., *Lectiones Platonicae: Lectiones Platonicae*, Oxford, 1820.
Garaudy R. (ed.), *Mode de production asiatique: Sur le „mode de production asiatique"*, Paris, 1969.
Garlan Y., „Esclaves grecs", 1: „Les Esclaves grecs en temps de guerre", *Actes du Colloque d'histoire sociale* (1970), Besançon și Paris, 1972, p. 29—62.
— „Esclaves grecs", 2: „Quelques travaux récents sur les esclaves grecs en temps de guerre", *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Besançon și Paris, 1974, p. 15—28.
— „Fortifications": „Fortifications et Histoire grecque ", *in* J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre*, p. 245—260.
— *Guerre: La Guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1972.
— *Poliorcétique: Recherches de poliorcétique grecque*, Atena și Paris, 1974.
— „Timbres amphoriques 1": „Koukos. Données nouvelles pour une nouvelle interprétation des timbres amphoriques thasiens", *Thasiaca*, *Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. V, Atena, 1979, p. 213—268.
Gauer W., *Weihgeschenke: Weihgeschenke aus den Perserkriegen*, Tübingen, 1968.
Gauthier Ph., *Poroi: Un commentaire historique des* Poroi *de Xénophon*, Paris, 1976.
— „*Xénoi*": „Les *Xénoi* dans les textes athéniens de la seconde moitié du V^e siècle av. J.C.", *Revue des études grecques*, 84 (1971), p. 44—79.
Gegenschatz E., *Atlantis: Platons Atlantis*, Zurich, 1943.
Gennep A. Van, „Contributions": „Contributions à l'histoire en France de la méthode ethnographique", *Revue de l'histoire des religions*, 67 (1913), p. 321—338.

— *Rites de passage: Les Rites de passage*, Paris, 1909.
Germain G., *Genèse: Genèse de l'Odyssée*, Paris, 1954.
— *Mystique: Homère et la mystique des nombres*, Paris, 1954.
Gernet L., *Anthropologie;: Anthropologie de la Grèce antique*[2], Paris, 1976.
— „Archontes": „Les Dix archontes de 581", *Revue de philologie*, 64 (1938), p. 216—227.
— „Cité future": „La Cité future et le pays des morts", *Revue des études grecques*, 46 (1933) = *Anthropologie*, p. 139—153.
— „Dolon": „Dolon le loup", *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1936; = *Anthropologie*, p. 154—178.
— „Droit et Prédroit": „Droit et Pédroit en Grèce ancienne", *Année sociologique*, 1948—1949 = *Anthropologie*, p. 175—260.
— „Frairies": „Frairies antiques", *Revue des études grecques*, 41 (1928) = *Anthropologie*, p. 21—61.
— „Origines": „Les Origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, 183 (oct.—dec. 1945) = *Anthropologie*, p. 415—430.
— „Temps": „Le Temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de psychologie*, 1956 = *Anthropologie*, p. 261—287.
Gernet L. și Boulanger A., *Génie grec: Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932 (reed., Paris, 1970).
Gill C., „Critias and Politicus": „Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*", *Phronesis*, 24 (1979), p. 148—167.
— „Genre": „The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology*, 72 (1977), p. 287—304.
— „Origin": „The Origin of the Atlantis Myth", *Trivium*, 11 (1976), p. 1—11.
Glotz G., și R. Cohen, *Histoire grecque*, II: *Histoire grecque*, II, *La Grèce au Ve siècle*, Paris, 1938.
— *Histoire grecque*, III: *Histoire grecque*, III, *La Grèce au IVe siècle. La lutte pour l'hégémonie (404—336)*, Paris, 1936.
Godelier M., „Préface": „Préface de M. Godelier (ed.), *Sur les sociétés précapitalistes*, (texte alese din Marx, Engels, Lenin), Paris, 1969.

Göttling C.W., „Kynosarges": „Das Kynosarges", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft*, 6 (1854) = *Gesammelte Abhandlungen*, II, München, 1863, p. 156—174.

Goldschmidt V., *Cratyle: Essai sur le* Cratyle, Paris, 1940.

— *Dialogues: Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*[2], Paris, 1963.

— Paradigme: *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, 1947.

— *Platonisme: Platonisme et Pensée contemporaine*, Paris, 1970.

— *Religion: La Religion de Platon*, Paris, 1959, reluat în *Platonisme et Pensée contemporaine*, Paris, 1970.

— *Système stoïcien: Le Système stoïcien et l'Idée de temps*[3], Paris, 1979.

— „Temps logique": „Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques", *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, t. XII, 1953 = *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 13—21.

— „Theologia": „Theologia", *Revue des études grecques*, 61 (1950), reluat şi dezvoltat în *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 141—172.

— „Théorie aristotélicienne": „La Théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode", *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerp, 1973, p. 147—163.

— „Tragédie": „Le Problème de la tragédie d'après Platon", *Revue des études grecques*, 59 (1948), reluat în *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 103—140.

Gomme A.W., *Commentary*, I: *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945.

— *Essays: Essays in Greek History and Literature*, Oxford, 1937.

— *Greek Attitude: Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, 1954.

Gomperz Th., *Penseurs: Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, trad. A. Reymond, t. 1–3, Paris, 1904–1910.

Goossens R., *Euripide: Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962.

Gornatowski A., *Rechts: Rechts und Links im antiken Aberglauben*, Breslau, 1936.

Graf F., „Mädchen": „Die lokrische Mädchen", *Studi storico-religiosi*" 2 (1978), p. 61–79.

Griffith J.G., „Three Notes": „Three Notes on Herodotus Book II", *Annales du Service des antiquités d'Egypte*, 53 (1955), p. 139–152.

Groningen B.A. van, *Grip: In the Grip of the Past. Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leiden, 1953.

— *Herodotos Historien: Herodotos Historien. Commentaar*, Leiden, 1946.

Grundy G., *Thucydides: Thucydides and the History of his Age*, Oxford, 1948.

Gschnitzer F., *Abhängige Orte: Abhängige Orte im griechischen Altertum*, München, 1958.

Guarducci M., *Fratria*, I și II: *L'Istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia*, I și II, Roma, 1937 și 1938 (= *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell' Academia dei Lincei*, VI, 6 și VI, 8, 2).

Guérin P., *Justice: L'Idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs de Thalès à Héraclite*, Paris, 1932.

Habicht Ch., „Falsche Urkunden": „Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege", *Hermes*, 59 (1961), p. 1–35.

— „Neue Inschriften": „Neue Inschriften aus dem Kerameikos", *Athenische Mitteilungen*, 76 (1961), p. 127–148.

Halliday W.R., „Xanthos–Melanthos": „Xanthos–Melanthos and the Origin of Tragedy", *Classical Review*, 40 (1926), p. 179–181.

Hansen W.F., „Journey": „*Odysseus*' Last Journey", *Quaderni Urbinati di cultura classica*, 24 (1977), p. 27–48.

Harrison A.R.W., *Law*, I: *The Law of Athens*, I, *The Family and Property*, Oxford, 1968.
Harrisson J.E., *Themis: Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, ediţie nouă, New York, 1962.
Hartog F., *Miroir: Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.
Haussleiter J., *Vegetarismus: Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935.
Havelock E., *Liberal Temper: The Liberal Temper in Greek Politics*, Londra, 1957.
Heidel W.A., *Greek Maps: The Frame of the Ancient Greek Maps*, New York, 1937.
Herter H., „Atlantis": „Platons Atlantis", *Bonner Jahrbücher*, 1928, p. 28—47.
— „Theseus der Athener": „Theseus der Athener", *Rheinisches Museum*, 88 (1939), p. 244—286, 289—326.
— „Theuseus der Ionier": „Theseus der Ionier", *Rheinisches Museum*, 85 (1936), p. 177—191 şi 193—239.
— „Urathen": „Urathen, der Ideal Staat", *Mélanges R. Stark*, Wiesbaden, 1969 = *Kleine Schriften*, München, 1975, p. 279—304.
Hertz R., „Main droite": „La Prééminence de la main droite, étude sur la polarité", *Revue psilosophique*, 1909 *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*", Paris, 1970, p. 84—109.
Hill G.F., *Middle Class: The Roman Middle Class*, Oxford, 1952.
Hiller von Gaertringen F., „Voreuklidische Steine": „Voreuklidische Steine", *Sitzungsberichte Berlin*, 1919, p. 660—672.
Hirvonen K., *Matriarchal Survivals: Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*, Helsinki, 1968.
Hitzig H. şi Bluemner H., *Pausanias: Das Pausanias Beschreibung von Griechenland*, III, Leipzig, 1907—1910.
Hobsbawn E.J., *Primitifs: Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne* , trad. R. Laars, Paris, 1966.
Hodgen M.T., *Survivals: The Doctrine of Survivals. A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*, Londra, 1936.

Höffnner W., *Herakleia Pontike: Herakleia Pontike-Eregli, Eine Baugeschichtliche Untersuchungen*, Viena, 1966.
Homolle Th., „Topographie 1": „Topographie de Delphes", *Bulletin de correspondance hellénique*, 21 (1897), p. 256—320.
— „Topographie 2": „Topographie du sanctuaire de Delphes", *Bulletin de correspondance hellénique*, 22 (1898), p. 572—579.
Houtte M. van, *Philosophie politique: La Philosophie politique de Platon dans les* Lois, Louvain, 1953.
Humphreys S., „Nothoi": „The *Nothoi* of Kynosarges", *Journal of Hellenic Studies*, 94 (1974), p. 88—95.
Huxley G., „Troy VIII": „Troy VIII and the Locrian Maidens", *Studies presented to V. Ehrenberg*, Oxford, 1966, p. 147—164.

Jacoby F., „Epigrams": „Some Athenian Epigrams from the Persian Wars", *Hesperia*, 14 (1945) = *Kleine Schriften*, I, Berlin, 1961, p. 456—520.
— „First Athenian Prose Writer": „The First Athenian Prose Writer", *Mnemosyne*, 1947, p. 13—64.
— *F. Gr. Hist.: Die Fragmente der griechischen Historiker*, 15 vol., Berlin, Leiden, 1923—1969.
— „Geschichtschreibung": „Griechische Geschichtschreibung", *Die Antike*, 1926 = *Abhandlungen zur griechischen Geschichtschreibung* Leiden, 1956, p. 1—29.
Jaeger W., *Paideia*, III: *Paideia*, t. III, trad. G. Highet, New York, 1945.
— *Théologie: A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, trad. fr, . Paris, 1966.
Jameson M.H., „Provision": „The Provision for Mobilization in the Decree of Themistocles", *Historia*, 12 (1963), p. 385—409.
Jaulin R., *Mort sara: La Mort sara*, Paris, 1967.
Jeanmaire H., *Couroi: Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille-Paris, 1939.

— „Cryptie": „La Cryptie lacédémonienne", *Revue des études grecques*, 26 (1913), p. 121—150.

Joly H., *Renversement: Le Renversement platonicien. Logos, Epistémè, Polis*, Paris, 1974.

Joly R., *Genres de vie: Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956.

Kahil L.G., „Artémis attique", I: „Autour de l'Artémis attique", *Antike Kunst*, 8 (1965), p. 20—33.

— „Artémis attique", II: „Artémis attique", *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1976, p. 126—130.

— „Artémis de Brauron": „L'Artémis de Brauron: rites et mystères", *Antike Kunst*, 20 (1977), p. 86—98.

Kahn Ch., *Anaximander: Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.

Kahn Ch., „Menexenus": „Plato's Funeral Oration: the Motive of the *Menexenus*", *Classical Philology*, 58 (1963), p. 220—234.

Kahn L., *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978.

— „Ruse": „Ulysse, la Ruse et la Mort", *Critique*, 393 (1980), p. 116—134.

— „Ulysse": „Ulysse", *Dictionnaires des mythologies*, Paris, 1981, II, p. 517—520.

Kahn L. şi Loraux N., „Mort": „Mort", *Dictionnaire des mythologies*, Paris, 1981, II, p. 117—124.

Karo G., „En marge": „En marge de quelques textes delphiques", *Bulletin de correspondance hellénique*, 33 (1909), p. 201—237.

Kaspar, K., *Indianer: Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau (1681—1746)*, Fribourg, (Elveţia), 1943.

Kember O., „Right and Left": „Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), p. 70—79.

Kenner H., *Verkehrten Welt: Das Phänomen der Verkehrten Welt in der griechiesh-römischen Antike*, Klagenfurt, 1970.

Kerenyi K., „Dio Cacciatore": „Il Dio Cacciatore", *Dioniso*, 15 (1952), p. 131—142.

Kiechle Fr., *Lakonien: Lakonien und Sparta*, München-Berlin, 1963.

Kirchhoff A., *Composition: Die Composition der Odyssee*, Berlin, 1869.

Kirk G.S., *Heraclitus: Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

— *Myth: Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Berkeley-Los Angeles, 1970.

— *Songs: The Songs of Homer*, Cambridge, 1962.

Kirk G.S. şi Raven J.E., *Presocratic Philosophers: The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.

Kleingünther A., *Prôtos Heurétès: Prôtos Heurétès. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, *Philologus*, suppl. 26, Leipzig, 1933.

Kluwe E., „Kongressdekret": „Das perikleische Kongressdekret, der Todesjahr des Kimon und seine Bedeutung für die Einordnung der Miltiadesgruppe in Delphi", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock, Gesellsch. und Sprachwiss. R.*, 7—8 (1958), p. 677—683.

Kobler R., *Weg: Der Weg des Menschen vom Links zum Rechtshänder*, Viena, 1932.

Koch E., „Lexiarchicon grammateion": „Lexiarchicon grammateion", *Festschrift H. Lipsius*, Leipzig, 1894, p. 11—17.

Koechly H., *Cryptia: De Lacedaemoniorum Cryptia commentatio*, Leipzig, 1835 = *Opuscula philologica*, I, Leipzig, 1881, p. 580—591.

Kromayer J. şi Veith G., *Heerwesen: Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer*, München, 1928.

— *Schlachten-Atlas: Schlachten-Atlas zur antiken Kriegsgeschichte*, I, Leipzig, 1922; IV, Leipzig, 1926.

— *Schlachtfelder*, IV: J. Kromayer, *Antiken Schlachtfelder in Griechenland*, IV (cu G. Veith), Berlin, 1931.
Kron U., *Phylenheroen: Die Zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos, Kult und Darstellung*, Berlin, 1976.
Kurtz D. şi Boardman J., *Burial Customs: Greek Burial Customs*, Ithaca, 1971.

Labarbe J., *Homère: L'Homère de Platon*, Liège, 1949.
— „Koureion": „L'Age correspondant au sacrifice du *koureion* et les données historiques du sixième discours d'Isée", *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des lettres*, 39 (1953), p. 358—394.
— *Loi navale: La Loi navale de Thémistocle*, Paris, 1957, p. 67—75.
Labat R., *Monarchie assyro-babylonienne: Le Caractère religieux de la monarchie assyro-babylonienne*, Paris, 1939.
Lafitau J.F., *Moeurs: Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 vol. in 4°, apoi 4 vol. in 12°, Paris, 1724.
Lammert F., „Katalogos": *s.v.* „Katalogos", *R.E.*, 10 (1919), c. 2470—2471.
Lang A., *Mythes, Cultes: Mythes, Cultes et Religion*, trad. L. Marillier, Paris, 1896.
Lang M., „Oral Technique": „Homer and Oral Technique", *Hesperia*, 38 (1969), p. 159—168.
Laroche E., *Racine* nem: *Histoire de la racine* nem *en grec ancien*, Paris, 1949.
Lauffer S., *Bergwerkssklaven: Die Bergwerkssklaven von Laureion*, 2, Wiesbaden, 1979.
Launey M., *Armées hellénistiques: Recherches sur les armées hellénistiques*, 2 vol., Paris, 1950.
Leach E., *Critique: Critique de l'anthropologie*, trad. D. Sperber şi S. Thion, Paris, 1968.

— „Frazer et Malinowski": „Frazer et Malinowski", trad. A. Lyotard — May, *in L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, 1980, p. 109—142.
— „Lévi-Strauss": „Cl. Lévi-Strauss anthropologue et philosophe", trad. A. Lyotard-May, *Raison présente*, 3 (1967), p. 91—106.
Leaf W., *Troy: Troy. A Study in Homeric Geography*, Londra, 1912.
Ledl A., *Verfassungsgeschichte: Studien zur Älteren athenischen Verfassungsgeschichte*, Heidelberg, 1914.
Le Goff J. şi Le Roy—Ladurie E., „Mélusine": „Mélusine maternelle et défricheuse", *Annales* E.S.C., 26 (1971), p. 601—622.
Le Goff J. şi Vidal-Naquet P., „Brocéliande": „Lévi-Strauss en Brocéliande", in R. Bellour şi C. Clément (ed.), *Lévi-Strauss*, Paris, 1979, p. 265—319.
Legrand Ph. E., *Introduction: Introduction à Hérodote*[3], Paris, 1955.
Lemay E., „Nouveau Monde": „Histoire de l'antiquité et découverte du nouveau monde chez deux auteurs du XVIIIe siècle", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 151—155, Oxford, 1976, p. 1313—1328.
Lencman J.A., *Esclavage: Rabstvo v mikenskoi i gomerovskoi Greţii*, Moscova 1963.
Lenschau Th., „Phyleus": *s.v.* „Phyleus", *R.F.*, 20 (1941), c. 1014—1016.
Lerat L., *Locriens: Les Locriens de l'Ouest*, 2 vol., Paris, 1952.
Lévêque P. şi Vidal-Naquet P., *Clisthène: Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*[2], Paris, 1973.
Lévi-Strauss Cl., *Cru: Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.
— *L'Homme nu: L'Homme nu*, Paris, 1971.
— *Pensée sauvage: La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
— *Totémisme: Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.
— „Triangle": „Le Triangle culinaire", *L'Arc*, 26 (1966), p. 19—29.
Lewis D.M., „Cleisthenes": „Cleisthenes and Attica", *Historia*, 12 (1963), p. 22—40.

Levinson R.C., *Défense: In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.), 1953.
Lloyd G.E.R., *Magic: Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979.
— *Polarity: Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966.
— „Right and Left": „Right and Left in Greek Philosophy", *in* R. Needham (ed.), *Right and Left*, p. 167—186, versiune revizuită a unui studiu publicat în *Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962).
— „Who is attacked?": „Who is attacked in *On Ancient Medicine?*", *Phronesis*, 8 (1963), p. 108—120.
Loeff A.R. van der, „De Oschophoriis": „De Oschophoriis", *Mnemosyne*, 1915, p. 404—415.
Loewy E., „Donario": „Sopra il Donario degli Ateniesi a Delphi", *Studi italiani di filologia classica*, 5 (1897), p. 33—38.
— „Zu Mitteilungen": „Zu Mitteilungen oben s. 144", *Römische Mitteilungen*, 14 (1900), p. 235—236.
Loraux N., „Acropole comique": „L'Acropole comique", *Ancient Society*, 11 (1980), = *Enfants*, p. 157—196.
— „Autochtonie": „L'Autochtonie une topigue athénienne. Le mythe dans l'espace civique", *Annales E.S.C.*, 34 (1979), p. 3—26 = *Enfants*, p. 35—74.
— „Belle Mort": „La Belle Mort spartiate", *Ktèma*, 2 (1977), p. 105—120.
— *Enfants: Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.
— „*Hébè et Andreia*": „*Hébè et Andreia*. Deux versions de la mort du combattant athénien", *Ancient Society*, 6 (1975), p. 1—31.
— „Interférence": „L'Interférence tragique", *Critique*, 317 (1973), p. 908—925.
— *Invention: L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la „cité classique"*, Haga—Berlin—Paris, 1981.
— „Marathon": „Marathon ou l'histoire idéologique", *Revue des études anciennes*, 75 (1973), p. 13—42.

— „Mourir": „Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité", *Information sur les sciences sociales*, 17 (1978), p. 801—817.

— „Race des femmes": „Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus", *Arethusa*, 11, 1—2 (1978), p. 43—87 = *Enfants*, p. 75—118.

— „Thucydide": „Thucydide n'est pas un collègue", *Quardeni di storia*, 12 (iulie—decembrie 1980), p. 55—81.

Lord A.B., *Singer: The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.), 1960.

Lotze D., „Woikees": „Zu den Woikees von Gortyn", *Klio*, 40 (1962), p. 32—43.

— *Métaxy: Métaxy éleuthérôn kai doulôn*, Berlin, 1959.

Louis P., *Métaphores: Les Métaphores de Platon*, Paris, 1945.

Lovejoy A.O. şi Boas G., *Primitivism: Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1936 (reimp. New York, 1965).

Luccioni J., „Platon et la Mer": „Platon et la Mer", *Revue des études anciennes*, 61 (1959), p. 15—47.

Luce J.V., *End: The End of Atlantis (Lost Atlantis)*, Londra — New York, 1969.

— „Sources": „The Sources and Literary Form of Plato's Atlantis Narrative", *in* E.S. Ramage (ed.), *Atlantis*, p. 49—78.

Lugebil K., „Staatsverfassung": „Zur Geschichte der Staatsverfassung von Athen. Untersuchungen", *Jahrbücher für classische Philologie*, suppl. 5 (1864—1872), p. 537—699.

Luria S., „Frauenpatriotismus": „Frauenpatriotismus und Sklavenemanzipation in Argos", *Klio*, 8 (1932), p. 211—228.

Lyons J., *Structural Semantics: Structural Semantics. An analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford, 1963.

Lyotard J.F., „Indiens": „Les Indiens ne cueillent pas les fleurs", *Annales E.S.C.*, 20 (1965), reluat şi adăugit în R. Bellour şi C. Clément (ed.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1979, p. 49—92.

Maas E., „Compte rendu Toepffer": „Compte rendu de J. Toepffer, *Attische Genealogie*", *Göttingische Gelehrte Anzeiger*, 1889, p. 801–832.

Manni E., „Locridi": „Le Locridi nella letteratura del III sec. A.C.", *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino, 1963, p. 166–179.

Manns O., *Jagd: Uber die Jagd bei den Griechen*, Progr. Cassel, 1888 (p. 7–38), 1889 (p. 3–20), 1890 (p. 3–21).

Mansfeld J., *Peri Hebdomadōn: The Pseudo-Hippocratic Tract Peri Hebdomadōn, chap. 1, 2 and Greek Philosophy*, Assen, 1971.

Marett R. (ed.), *Anthropology and the Classics: Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908.

Margarido A., „Textos iniciaticos": „Proposições teoricas para a leitura de textos iniciaticos", *Correio do povo* (Porto Alegre), 21 august 1971.

Marienstras R., „Prospero": „Prospero ou le Machiavélisme du bien", *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 42 (1965), p. 899–917.

Marinatos S., *Legend: Some Words about the Legend of Atlantis*, Atena, 1971 (trad. din *Krētika Chronika*, 1950).

Marrou H.I., „Civilisation": „Rapport sur l'histoire de la civilisation, Antiquité", *IX^e Congrès international des sciences historiques*, I, Paris, 1950, p. 325–340.

— *Education: Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*", Paris, 1965.

Martin A., *Cavaliers: Les Cavaliers athéniens*, Paris, 1886.

Martin T.H., „Dissertation": „Dissertation sur l'Atlantide", în *Etudes sur le* Timée *de Platon*, I, Paris, 1841, p. 257–333.

Marx K., *18–Brumaire: Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. fr., Paris (Editions sociales), 1969.

Masson O., „Noms des esclaves": „Les Noms des esclaves dans la Grèce antique", *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 1973, p. 9—23.

Matarasso M., „Robert Hertz": „Robert Hertz, notre prochain: sociologie de la gauche et de la mort", *L'Année sociologique*, 24 (1973), p. 119—147.)

Mathieu G., „Ephébie": „Remarques sur l'éphébie attique", *Mélanges* Desrousseaux, Paris, 1937, p. 311—319.

Maurin J., „Puer": „Remarques sur la notion de *puer* à l'époque classique", *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1975, p. 221—230.

Maxwell-Stuart P.G., „Black Coats": „Remarks on the Black Coats of the Ephebi", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 196 (1970), p. 113—116.

Mazon P., *Travaux: Hésiode. Les Travaux et les Jours*, ediţie nouă Paris, 1914.

Mazzarino S., *Pensiero storico: Il Pensiero storico classico*, 3 vol., Bari 1966.

Meiggs R. şi Lewis D., *Selection: A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1969.

Meillet A., *Langue grecque: Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1955.

Mele A., *Società e Lavoro nei poemi omerici*, Naples, 1968.

Mercier P., *Histoire de l'anthropologie: Histoire de'anthropologie*, Paris, 1971.

Meritt B.D., *Studies: Greek Historical Studies*. Cincinnati, 1962.

— „Greek Inscriptions 1936": „Greek Inscriptions". *Hesperia*, 5 (1936), p. 355—430.

Merkelbach R., „Aglauros": „Aglauros. Die Religion der Epheben", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 9 (1972), p. 277—283.

Meuli K., *Odysee: Odyssee und Argonautika*, Berlin, 1921.

Ieyerson I., „Temps": „Le Temps, la mémoire et l'histoire", *Journal, de psychologie*, 1956, p. 333—357.

Iichel P.-H., *Pythagore: De Pythagore à Euclide . Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris, 1950.

Iitchel F.W., „Ephebic Inscription": „The So-Called Earliest Ephebic Inscription", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 19 (1975), p. 233—243.

Iomigliano A., „Locrian Maidens": „The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's *Alexandra*", *Classical Quarterly*, 39 (1945), p. 49—53=(cu un *appendix) Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, p. 446—453.

— *Sagesses barbares: Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, trad. M.-C. Roussel, Paris, 1979.

— *Studies: Studies in Historiography*, Londra, 1966.

— „Teopompo": „Teopompo", *Rivista di filologia e di istruzione, classica*, 9 (1931), p. 230—258 = *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, 1966, p. 367—392.

— „Time": „Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, 6 (1966) = *Quarto Contributo alla storia degli studi classici nel mondo antico*, Roma, 1969, p. 13—41.

Iontepaone Claudia, „Rituale munichio": „il mito di fondazione del rituale munichio", in *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident* I, Napoli 1979, p. 65—76.

— „Arkteia": „L'arkteia a Brauron", *Studi storico-religioasi* III, 1979, p. 343—364.

ommsen A., *Feste: Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898.

— „Zehn Eponymen": „Die zehn Eponymen und die Reihenfolge der nach ihnen genannten Phylen Athens", *Philologus*, 47 (1889), p. 449—489.

oreau J., *Âme du monde: L'Âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939.

— „Compte rendu Mugler": „Compte rendu de Ch. Mugler, *Deux Thèmes*", *Revue des études grecques*, 68 (1955), p. 363—368.

Morel J.-P., „Jeunesse": „Sur quelques aspects de la jeunesse à Rome", *Mélanges J. Heurgon*, Paris, 1976, p. 663—683.

— „*Juventus*": „La *Juventus* et les Origines du théâtre romain", *Revue des études latines*, 47 (1969), p. 208—252.

— „Pantomimus": „Pantomimus allectus inter juvenes", *Mélanges M. Renard*, II, Bruxelles, 1969, p. 526—535.

— „Pube praesenti": „Pube praesenti in contione omni poplo", *Revue des études latines*, 42 (1964), p. 375—388.

Morenz S., „Rechts": „Rechts und Links im Totengericht", *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, 1957, p. 62—71.

Moret A., *Royauté pharaonique: Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902.

Morgan L.H., „Descent": „Laws o 1Descent of the Iroquois", *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 11, II (1857), p. 132—148.

— *Société archaïque: Ancient Society*, 1877 (trad. franc., *La Société archaïque*, Paris, 1971).

Morin E., *Politique de l'homme: Introduction à une politique de l'homme* urmat de *Arguments politiques*, Paris, 1965.

Morrow G.E.R., *Cretan City: Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.

— „Demiurge": „The Demiurge in Politics: the *Timaeus* and the *Laws*", *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 27 (1954), p. 5—23.

— *Plato's Law of Slavery: Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbana, 1939.

Moscovici S., *Nature: Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, 1968.

Mossé Cl., „Archidamos“: „Sur un passage de l'*Archidamos* d'Isocrate“, *Revue des études anciennes*, 55 (1953), p. 25–35.

— „Armée et Cité“: „Armée et Cité grecque (A propos de Thucydide, VII, 77, 4–5)“, *Revue des études anciennes*, 65 (1963), p. 290–297.

— „Classes“: „Les Classes sociales à Athènes au IV^e s.“, *in* D. Roche (ed.), *Ordres et Classes*, Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud (24–25 mai 1967), Paris–Haga, 1973, p. 23–28.

— *Fin: La Fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.

— „Nabis“: „Un tyran grec à l'époque hellénistique: Nabis, *roi* de Sparte“, *Cahiers d'histoire*, 9 (1964), p. 312–323.

— „Périèques“: „Les Périèques lacédémoniens. A propos d'Isocrate, *Panathénaïque*, 177 etus.“, *Ktema*, 2 (1977), p. 121–124.

— „Rôle de l'armée“: „Le Rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes, *Revue historique*, 231 (1964), p. 1–10.

— „Rôle des esclaves“, „Le Rôle des esclaves dans les troubles politiques du monde grec à la fin de l'époque classique“, *Cahiers d'histoire*, 6 (1961), p. 353–360.

— „Rôle politique“: „Le Rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique“, *in* J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre*, p. 221–230.

Motte A., *Prairies: Prairies et Jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973.

Mugler Ch., *Deux Thèmes: Deux Thèmes de la cosmogonie grecque. Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953.

Muehll P. von der, „Odyssee“: *s.v.* „Odyssee“, *R.E.*, supl. VII (1940), c. 696–768.

Mumford L., „Utopia“: „Utopia, the City and the Machine“, *Daedalus*, 94 (1965), p. 271–292.

Murakawa K., „Demiourgos“: „Demiourgos“, *Historia*, 6 (1957), p. 385–415.

Musti D., „Locri": „Sviluppo e Cristi di un oligarchia greca. Locri tra il VII e il IV soc.", *Studi storici*, 2 (1977), p. 59–85.

— „Syngeneia": „Sull'idea di *syngeneia* in iscrizioni greche", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 32 (1963), p. 225–239.

— „Valore di scambio": „Per una richerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico", *in* Istituto Gramsci, *Analisi marxista e società antiche*, Roma, 1978, p. 147–174.

Myres J.L., *Herodotus: Herodotus. Father of History*, Oxford, 1953.

Needham R. (ed.), *Right and Left: Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago și Londra, 1973.

Nenci G., *Introduzione: Introduzione alle guerre persiane et altri saggi di storia antica*, Piza, 1958.

Neugebauer O., *Exact Sciences: The Exact Sciences in Antiquity*, ed. paperback, New York, 1962.

Nicolet Cl., *Ordre équestre: L'Ordre équestre à l'époque républicaine (312–43 av. J.C.)*, 2 vol., Paris, 1966 și 1974.

Nikitsky A., „Aianteia": „Aianteia", *Žurnal Ministerstvo Narodnogo Prosvescenija (Otdel po Klass. Fil.)*, 43 (ian.-febr. 1913), p. 1–48 și 49–100.

Nilsson M.P., „Grundlagen": „Die Grundlagen des Spartanischen Lebens", *Klio*, 12 (1912), p. 308–340; = *Opuscula Selecta*, 2, Lund, 1952, p. 826–869.

— *Primitive Time: Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920.

— „Propaganda": „Political Propaganda in Sixth Century Athens", *Studies presented to D. M. Robinson to his seventieth birthday*, II, Saint Louis (Miss.), 1953, p. 743–748.

— „Salaminioi": „The New Inscription of the Salaminioi", *American Journal of Philology*, 59 (1938), p. 385–393.

— „Ursprung": „Der Ursprung der Tragodie", *Neue Jahrbuch für das klassische Altertum*, 1911, p. 609–642 și 673–696.

Oliva P., „Helots": „On the Problem of the Helots", *Historica. Les Sciences historiques en Tchécoslovaquie*, 3 (1961), p. 5–39.

Onians R.B., *Origins: The Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*[2], Cambridge, 1953.

Oppenheim A.L., *Mésopotamie: La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, trad. P. Martory, Paris, 1970.

Orth F., „Jagd": *s.v.* „Jagd", *R.E.*, 9 (1914), c. 558–604.

Overbeck J., *Antiken Schriftquellen: Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig, 1868.

Owen G.E.L., „Place": „The Place of *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly*, 47 (1953) = R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londra, 1965, p. 313–338.

Page D., *Odyssey: The Homeric Odyssey*, Oxford, 1955.

Pallotino M., „Atlantide": „Atlantide", *Archeologia Classica*, 4 (1952), p. 229–240.

Panoff M., *Malinowski: Bronislaw Malinowski*, Paris, 1972.

Panofsky E., *Iconologie: Essais d'iconologie*, trad. Cl. Herbette şi B. Teyssèdre, Paris, 1967.

Pareti L., *Sparta arcaica: Storia di Sparta arcaica*, I, Florenţa, 1920.

Parke H.W., *Mercenary Soldiers: Greek Mercenary Soldiers*, Oxford, 1934.

Parry A., „Iliad": „Have we Homer's *Iliad?*", *Yale Classical Studies*, 20 (1966), p. 175–216.

Patzig E., *De Nonnianis Commentariis: De Nonnianis Commentariis*, Progr. Leipzig, 1890.

Paulhan J., *Preuve: La Preuve par l'étymologie*, Paris, 1953.

Paulmier de Grentemesnil J. Le (Palmerius), *Exercitationes: Exercitationes in optimos fere auctores Graecos*, Leiden, 1768.

Pearson A.C., *Fragments: The Fragments of Sophocles*, 3 vol., Cambridge, 1917.

Pease A.S., „Ölbaum": *s.v.* „Ölbaum", *in R.E.*, (17 1937), c. 1998—2022.

Pélékidis C., *Ephébie: Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962.

Pembroke S.G., „Family": „The Early Human Family: Some Views 1770—1870", *in* R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650—1870*, Cambridge, 1979, p. 275—291.

— „Last": „Last of the Matriarchs: a Study in the Inscriptions of Lycia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 8 (1965), p. 217—247.

— „Locres": „Locres et Tarente. Le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales E.S.C.*, 25 (1970), p. 1240—1270.

— „Women": „Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30 (1967), p. 1—35

Pépin J., „Mer": „A propos du symbolisme de la mer chez Platon et dans le néo-platonisme", *Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Tours — Poitiers, 1953, p. 257—259.

Petersen E., „Griechische Bronze": „Griechische Bronze", *Römische Mitteilungen*, 6 (1891), p. 270—278.

— „Marathonische Bronzegruppe": „Die marathonische Bronzegruppe des Pheidias", *Römische Mitteilungen*, 14 (1900), p. 142—151.

Petre Z., „Représentation": „Un âge de la représentation; artifice et image dans la pensée grecque du VI^e s.av. notre ère", *Revue roumaine d'histoire*, 18 (1979), p. 247—257.

— „Epigrammes de Marathon": „Eschyle, Salamine et les Épigrammes de Marathon", *Revue roumaine d'histoire*, 17 (1978), p. 327—336.

— „Architecte": „Trophonios ou l'Architecte. À propos du statut des techniciens dans la cité grecque", *Studii Clasice*, 18 (1979), p. 23—37.

Philippson P., *Genealogie: Genealogie als Mythischeform, Studien zur Theogonie des Hesiod, Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. VII, 1936 = = *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Basel, 1944, p. 4—42.

Picard Ch., „Luttes primitives": „Les Luttes primitives d'Athènes et d'Eleusis", *Revue historique*, 166 (1931), 1, p. 1—76.

— *Manuel, Sculpture*, II, 1: *Manuel d'archéologie grecque, Sculpture*, II, 1, Paris, 1939.

— „Marchand d'huile": „Chez le marchand d'huile, le maitre charpentier ou le philosophe", *Revue archéologique*, 23 (1945), p. 154—155

— „Représentation": „Représentation d'une école de philosophie à Athénes", *Revue archéologique*, 16 (1940), p. 159—160.

Piérart M., *Platon: Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des* Lois, Bruxelles, 1974.

Pippidi D.M., „Luttes politiques": „Luttes politiques et troubles sociaux à Héraclée du Pont à l'époque classique", *Studii Clasice*, 11 (1969), p. 235—238.

Plassart A., „Archers": „Les Archers d'Athènes", *Revue des études grecques*, 26 (1913), p. 151—213.

Pleket H.W., „Collegium": „Collegium Juvenum Nemesiorum. A Note on Ancient Youth Organisation", *Mnemosyne*, 22 (1969), p. 281—298.

Podlecki A.J., *Background: The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, 1966.

Poliakov K., *Mythe aryen: Le Mythe aryen*, Paris, 1971.

Pomtow H., „Delphoi": *s.v.* „Delphoi", *R.E.*, suppl. IV (1924), c. 1189—1431.

— „Studien II": „Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi", II, *Klio*, 8 (1908), p. 73—120.

— „Vortrag": „Vortrag über die athenischen Weihgeschenke in Delphi", *Archäologischer Anzeiger*, 1902, p. 80—86.

Popper K.R., *Cité ouverte: La Cité ouverte et ses ennemis*, trad. J. Bernard şi Ph. Monod, I. *L'Ascendant de Platon*, Paris, 1979.

Posner G., *Pharaon: De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960.

Pouilloux J. şi Roux G., *Enigmes: Enigmes à Delphes*, Paris, 1963.

Poulsen F., „Niche aux offrandes": „La Niche aux offrandes de Marathon", *Bulletin de l'Académie royale des sciences et des lettres de Danemark*, 1908, p. 389—425.

Préaux Cl., „Troupeaux": „De la Grèce classique à l'Egypte hellénistique. Les Troupeaux *immortels* et les esclaves de Nicias", *Chronique d'Egypte*, 41 (1966), p. 161—164.

Pritchett W.K., *Marathon: Marathon*, Berkeley, 1960.

— „Marathon Revisited": „Marathon Revisited", *in Studies in Ancient Greek Topography*, Berkeley — Los Angeles, 1965, p. 83—93.

— *Topography: Studies in Ancient Greek Topography*, I, Berkeley — Los Angeles, 1965.

— *War: The Greek State at War*, I[2], Berkeley — Los Angeles, 1974; II, Berkeley — Los Angeles, 1974.

Propp V., *Morphologie: Morphologie du conte*, urmat de *Les Transformations du conte merveilleux*, trad. M. Deridda, T. Todorov, C. Kahn, Paris, 1970.*

Pucci P., *Hesiod: Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore — Londra, 1977.

* (Traduceri în limba română: *Morfologia basmului fantastic*, Bucureşti 1970 şi *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Bucureşti, 1973.)

— „Sirens": „The Song of the Sirens", *Arethusa*, 12, 2 (1979), p. 121—132.

Puech H.Ch., „Gnose": „La Gnose et le Temps", *Eranos Jahrbuch*, 20 (1951); reluat in *En quête de la gnose*, p. 217—270.

— „Temps": „Temps, Histoire et Mythe dans le christianisme des premiers siècles", *Proceedings of the Seventh Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951 = *En quête de la gnose*, I, Paris, 1978, p. 1—23.

Radke G., *Farbe: Die Bedeutung der Weissen und der Schwarzen Farbe im Kult und Brauch der Griechen und Römern*, diss. Berlin, 1936.

Ramage E.S. (ed.), *Atlantis: Atlantis. Fact of Fiction?* Bloomington — Londra, 1978.

— „Perspectives": „Perspectives Ancient and Modern", *in* E.S. Ramage (ed.), *Atlantis*, p. 3—45.

Randall R.H.Jr., „Workmen": „The Erechtheum Workmen", *American Journal of Archaeology*, 57 (1953), p. 199—210.

Raubitschek A.E., *Dedications: Dedications from the Athenian Akropolis*, Cambridge (Mass.), 1949.

Raven J.E., *Pythagoreans: Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

Rawson E., *Tradition: The Spartan Tradition*, Oxford, 1969.

R.E.: A.F. Pauly, G. Wissova, W Kroll: *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 și urm.

Reinach A.J., „Origine": „L'Origine de deux légendes homériques I. Le viol de Cassandre", *Revue de l'histoire des religions*, 69 (1914), p. 12—53.

Reinmuth O.W., „Ephebic Inscription": „The Ephebic Inscription Athenian Agora I 286", *Hesperia*, 24 (1955), p. 220—239.

— *Ephebic Inscription: The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.*, Leiden, 1971.

Rémondon R., „Bilinguisme": „Problèmes de bilinguisme dans l'Egypte lagide *(U.P.Z.*, I, 148), *Chronique d'Egypte*, 39 (1964), p. 126—146.

Reverdin O., *Religion: La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945.

Rey A., *Jeunesse: La Jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933.

Richter W., *Landwirtschaft: Die Landwirtschaft im Homerischen Zeitalter*, Göttingen, 1968, col. „Archaeologia Homerica".

Ricoeür P., „Structure et Herméneutique": „Structure et Herméneutique", *Esprit*, nov. 1963, p. 596—627.

Riemann H., „Hippothontis": *s.v.* „Hippothontis", *R.E.*, suppl. VIII (1956), c. 182—186.

Ritter C., *Untersuchungen: Neue Untersuchungen über Plato*, Tübingen, 1910.

Robert C., *Heldensage: Griechische Heldensage*, II, Berlin, 1923.

— *Marathonschlacht: Die Marathonschlacht in der Poikile*, Halle, 1895.

Robert F., „Compte rendu Cuillandre": „Compte rendu de J. Cuillandre, *Droite et Gauche*", *Revue archéologique*, 22 (1944), 2, p. 127—134.

— *Homère: Homère*, Paris, 1950.

Robert J. și L., „Bulletin": „Bulletin épigraphique"; notele trimit la anul de apariție al fascicolului respectiv din *Revue des études grecques* și la numărul atribuit inscripției de autori.

Robert L., „Amphithalès": „Amphitalès", *Studies presented to W.S. Ferguson*, Cambridge (Mass.), 1940 = *Opera minora selecta*, I, Amsterdam, 1969, p. 633—643.

— „Compte rendu *Didyma*": „Compte rendu de A. Rehm et R. Harder, *Didyma, 2 Teil. Die Inschriften*, Berlin, 1958", *Gnomon*, 1959 = *Opera minora selecta*, III, p. 1622—1639.

— *Études: Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1939.

— *Hellenica: Hellenica*, Paris, 1940—1965.

— „Lesbos": „Inscriptions de Lesbos", *Revue des études anciennes*, 62 (1960), p. 285—315 = *Opuscula minora selecta*, II, Amsterdam, 1969, p. 801—831.

— *Monnaies en Troade: Monnaies antiques en Troade*, Paris, 1966,

— *Villes: Villes d'Asie Mineure*², Paris, 1962.

Robin L., *Platon: Platon*, Paris, 1935.

— „Progrès": „Sur la conception épicurienne du progrès", *Revue de métaphysique et de morale*, 1916 = *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 525—552.

Robinson D.M., „Bouzyges": „Bouzyges and the First Plough on a Krater of the Painter of the Naples Hephaistos", *American Journal of Archaeology*, 35 (1931), p. 152—160.

Rodier G., „Politique": „Note sur la politique d'Antisthène: le mythe du *Politique*", *Année philosophique*, 1911 = *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 30—36.

Rohde E., *Psyché: Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, trad. A. Reymond, Paris, 1928.

Romilly J. de, „Cycles": „Cycles et cercles chez les auteurs grecs de l'époque classique", *Le monde grec. Hommages à Cl. Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 140—152.

— *Histoire et Raison: Histoire et Raison chez Thucydide*, Paris, 1956.

— „Progrès": „Thucydide et l'Idée du progrès", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 25 (1966), p. 143—191.

Rolley Cl., „Thesmophorion": „Le Sanctuaire des dieux Patrôoi et le Thesmophorion de Thasos", *Bulletin de correspondance hellénique*, 89 (1965), p. 441—483.

Rose H.J., *Handbook: A Handbook of Greek Literature*, Londra, 1931.

Rosellini M. şi Saïd S., "Usages": „Usages de femmes et autres *Nomoi* chez les *sauvages* d'Hérodote", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, Serie III, 8 (1978), p. 949–1005.

Roussel D., *Tribu: Tribu et Cité. Etudes sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, 1976.

Roussel P., „Chlamydes noires": „Les Chlamydes noires des éphèbes athéniens", *Revue des études anciennes*, 43 (1941), p. 163–165.

— „Compte rendu de A. Brenot": „Compte rendu de A. Brenot, *Recherches sur l'éphébie attique et en particulier sur la date de l'institution* (Paris, 1920)", *Revue des études grecques*, 1921, p. 459–460.

— „Principe d'ancienneté": „Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du Ve siècle avant Jésus-Christ à l'époque romaine", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 43, 2 (1951, dar datind de fapt din 1941), p. 123–228.

— *Sparte*: *Sparte*², Paris, 1960.

Rudbeck O., *Atland*: *Atland eller Manheim — Atlantica sive Manheim*, ed. bilingvă, 4 vol., Uppsala, 1679–1702.

Rudberg G., *Platonica*: *Platonica Selecta*, Stockholm, 1956.

Rudhardt J., *Notions fondamentales*: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Geneva, 1958.

Ruschenbush E., „*Patrios Politeia*": „*Patrios Politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.", *Historia*, 7 (1958), p. 398–424.

Rüstow W. şi Koechly H., *Kriegswesen*: *Geschichte der griechischen Kriegswesen*, Aarau, 1852.

Saïd S., „Crimes": „Les Crimes des prétendants, la maison d'Ulysse et les banquets de l'*Odyssée*", *Cahiers de l'Ecole normale supérieure*, 1979, p. 9—49.

Sainte-Croix G.E.M. de, „Karl Marx": „Karl Marx and the History of Classical Antiquity", *Arethusa*, 8 (1975), p. 7—41.

Sakellariou M., *Migration grecque: La Migration grecque en Ionie*, Atena, 1958.

Santillana G. de și Pitts W., „Philolaos": „Philolaos in Limbo or what happened to the Pythagoreans", *Isis*, 42 (1951), p. 112—120.

Sauer B.W., *Gruppe: Die Anfänge der statuarischen Gruppe*, diss., Leipzig, 1889.

Sauppe H., *De demis: De demis urbanis Athenarum*, Leipzig, 1846.

Schaerer R., *Homme antique: L'Homme antique et la Structure du monde intérieur*, Paris, 1958.

— „Itinéraire dialectique": „L'Itinéraire dialectique des *Lois* et sa signification philosophique", *Revue philosophique*, 143 (1953), p. 379—412.

Schefold K., „Kleisthenes": „Kleisthenes. Der Anteil der Kunst an der Gestaltung des jungen attischen Freistaates", *Museum Helveticum*, 1946, p. 59—93.

Schmitt H. și Bengtson H. (ed.), *Staatsverträge*, III: *Die Staatsverträge des Altertums*, t. III de H.H. Schmitt: *Die Verträge der griechischrömischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, München, 1969.

Schmitt P., „Athéna Apatouria": „Athéna Apatouria et la Ceinture. Les aspects féminins des Apatouries à Athènes", *Annales E.S.C.*, 32 (1977), p. 1059—1073.

— „Histoire de tyran": „Histoire de tyran ou Comment la cité grecque construit ses marges", *in* B. Vincent (ed.), *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire*, Paris, 1979, p. 217—231.

Schmitz-Kahlmann G., *Beispiel: Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates*, *Philologus*, suppl. 31, Leipzig, 1939.

Schnapp A., „Immagini di caccia": „Pratiche e Immagini di caccia nella Grecia antica", *Dialoghi di Archeologia*, N.S., I (1979), p. 36—59.

— *Représentations: Les Représentations de la chasse dans les textes littéraires et la céramique*, teză de ciclul 3, Paris I, 1973.

— „Territoire de chasse": „Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'œuvre de Xénophon", *in* M.I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Haga — Paris, 1973, p. 307—321.

Schnapp-Gourbeillon A., *Lions: „Lions, héros, masques"*, Paris, 1981.

Schuhl P.-M., „Epaminondas": „Epaminondas et la Manœuvre par la gauche", *Revue philosophique*, 150 (1960), p. 529—530.

— *Formation: Essai sur la formation de la pensée grecque*[2], Paris, 1949.

— „Main droite", 2: „Platon et la prééminence de la main droite", *Cahiers internationaux de sociologie*, 1946 = *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, Paris, 1952, p. 176—181.

— „Main droite", 2: „Platon et la prééminence de la main droite", *Cahiers internationaux de sociologie*, 1949 = *Le Merveilleux*, p. 182—187.

— „Politique": „Sur le mythe du *Politique*", *Revue de métaphysique, et de morale*, 1932 = *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947, p. 89—104.

Schwyzer E., „Eid": „Zum Eid der Drerier", *Rheinisches Museum*, 77 (1928), p. 237—248.

Segal Ch. P., „Antigone": „Sophocles' Praise of Man and the Conflict of the *Antigone*", *Arion*, 3, 2 (1964), p. 46—68.

— „Phaeacians": „The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return", *Arion*, 1, 4 (1962), p. 17—63.

— „Temptations": „Circean Temptations: Homer, Vergil, Ovid", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 99 (1968), p. 419—442.

— „Transition": „Transition and Ritual in Odysseus' Return", *La Parola del passato*, 116 (1967), p. 321—342.

Severyns A., *Recherches*: *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*, II, Paris, 1938.

Shear T.L.Jr., „Eponymous Heroes": „The Monuments of the Eponymous Heroes in the Athenian Agora", *Hesperia*, 39 (1976), p. 145—222.

Shimron B., „Nabis": „Nabis of Sparta and the Helots", *Classical Philology*, 61 (1966), p. 1—7.

Siegel R.E., „Hestia": „On the Relation between Eearly Greek Scientific Thought and Mysticism: Is Hestia, the Central Fire, an Abstract Astronomical Concept?", *Janus*, 49 (1960), p. 1—20.

Siewert P., „Ephebic Oath": „Ephebic Oath in Fifth Century Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 97 (1977), p. 102—111.

Simon Erika, „Polygnotan Painting": „Polygnotan Painting and the Niobid Painter", *American Journal of Archaeology*, 67 (1963), p. 43—62.

Simon Erica, Réveil national: *Réveil national et culture populaire en Scandinavie*, Paris, 1960.

Snodgrass A.M., *Rise of the Greek State*: *Archaeology and the Rise of the Greek State*, Cambridge, 1977.

Société et Colonisation eubéennes: *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers du Centre Jean Bérard, II, Naples, 1975.

Sofri G., *Modo di produzione asiatico*: *Modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino, 1969.

Sokolowski F., *Lois sacrées: Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
— *Lois sacrées. Suppl.: Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962.

Sordi M., „Epaminonda": „Propaganda politica e senso religioso nell' azione di Epaminonda", *in* M. Sordi (ed.), *Propaganda e Persuasione occulta nell' antichità*, Milano, 1972, p. 45—53.

Sourvinou-Inwood Chr., „*Lysistrata*, 641—647": „Aristophanes, *Lysistrata*, 641—647", *Classical Quarterly*, 21 (1971), p. 339—342.
— „Compte rendu de *Paides*": „Compte rendu de A. Brelich, *Paides e Parthenoi*", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), p. 172—177.
— „Theseus": „Theseus lifting the Rock and a Cup near the Pithos Painter", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), p. 94—109 şi pl. 12.
— „Votum": „The Votum of 477/6 B.C. and the Foundation Legend of Locri Epizephyrii", *Classical Quarterly*, 24, 2 (1974), p. 186—198.

Sprague de Camp P., *Lost Continents: Lost Continents: the Atlantis Theme in History and Literature*, New York, 1954.

Stanford W.B., *Ulysses: The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford, 1954.

Stevens G.P. şi Raubitschek A.E., „Pedestal": „The Pedestal of the Athena Promachos", *Hesperia*, 15 (1946), p. 107—114.

Strauss-Clay J., „Cyclopes": „Cyclopes and Phaeacians", sub tipar.
— „Goat Island": „Goat Island: *Od.*, 9.116—141", *Classical Quarterly*, 30, 2 (dec. 1980), p. 261—264.

Stroud R.S., „Theozotides": „Theozotides and the Athenian Orphans", *Hesperia*, 40 (1971), p. 280—301.

Svenbro J., *Parole: La Parole et le Marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976.

— „Idéologie gothisante": „L'idéologie gothisante et l'*Atlantica* d'Olof Rudbeck", *Quaderni di Storia* 11 (ianuarie—iunie 1980), p. 121—156.

Swoboda H., „Epameinondas": *s.v.* „Epameinondas", *R.E.*, 5 (1905), c. 2674—2707.

Taillardat J., *Images: Les Images d'Aristophane*[2], Paris, 1965.

Tannery P., „Fragments philolaiques": „A propos des fragments philolaïques sur la musique", *Revue de philologie*, 1904 = *Mémoires scientifiques*, III, Paris, 1915, p. 220—243.

Taylor A.E., *Timaeus: A Commentary of the Timaeus*, Oxford, 1928.

Terres et Paysans: Terres et Paysans dépendants dans les sociétés antiques (Centre de recherche d'histoire ancienne de Besançon), Paris, 1979.

Thompson H.A. și Wycherley R.E., *Athenian Agora*, XIV: *The Athenian Agora*, XIV. *The Agora of Athens. The History. Shape and Uses of an Ancient City Center*, Princeton, 1972.

Thomson G., Aeschylus: Aeschylus and Athens[2], Londra, 1941.

— *Premiers Philosophes: Les Premiers Philosophes*, trad. M. Charlot, Paris, 1973.

Tigerstedt E.N., *Legend: The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, Göteborg, Uppsala, 1965.

Timpanaro Cardini M., „Cosmo": „Il Cosmo di Filolao", *Rivista di storia della filosofia*, 1 (1946), p. 322—333.

— *Pitagorici: Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II, Florența, 1958.

Tod M.N., *Selection II: A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford, 1948.

Todorov T., „Récit": „Le Récit primitif", *Tel quel*, 30, vara 1967, p. 47—55.

Toepffer J., *Attische Genealogie: Attische Genealogie*, Berlin, 1889.
— „Gemeindebuch": „Das attische Gemeindebuch", *Hermes*, 30 (1895), p. 391—400.

Toynbee A.J., *Problems: Some Problems of Greek History*, Oxford, 1969.

Travlos J., *Bildlexikon: Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen, 1971.

Treves P., „Consenesco": „The Meaning of consenesco and King Arybbas of Epirus", *American Journal of Philology*, 63 (1942), p. 129—153.

Triantaphyllopoulos J., „Varia graeco-romana": „Varia graeco-romana" III, *Flores legum H.J. Scheltema oblati*, ed. Feenstra R., Lokin J.H.A., Wal M. van der, Groningen, 1971, p. 183—192.

Trumpf J., „Apfel": „Kydonische Apfel", *Hermes*, 88 (1960), p. 14—22.

Tylor E.B., *Civilisation primitive: La Civilisation primitive*, 2 vol., trad. P. Brunet și A. Barbier, Paris, 1876 (după ediția a doua, 1873, *Primitive Culture*, Londra, 1871).

Usener H., „Göttliche Synonyme": „Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum*, 1898, p. 329—379.
— „Heilige Handlung": „Heilige Handlung", *Archiv für Religionswissenschaft*, 7 (1904), p. 281—339.

Valenza Mele N., „Hera": „Hera ed Apollo nella Colonizzazione euboica d'Occidente", *Mélanges de l'École française de Rome*, 89 (1977), p. 493—524.

Vallet G., *Rhégium: Rhégium et Zancle*, Paris, 1958.

Vanderpool E., „Monument": „A monument to the Battle of Marathon", *Hesperia*, 35 (1966), p. 93—106 și pl. 31—35.

Vernant J.-P., „Espace": „Espace et organisation politique en Grèce ancienne", *Mythe et Pensée*, I, p. 207—229.

— „Guerre des cités": „La Guerre des cités", introducere la *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris—Haga, 1968 = *Mythe et Société*, p. 31—56.

— „Hestia": „Hestia—Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *Mythe et Pensée*, I, p. 124—170.

— „Manger": „Manger aux pays du Soleil", in M. Detienne şi J.-P. Vernant (ed.), *Cuisine*, p. 239—249.

— „Mariage" „Le Mariage", *La Parola del passato*, 38 (1973) = *Mythe et Société*, p. 57—81.

— „Du mythe à la raison": „Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque", *Mythe et Pensée*, II, p. 95—124.

— „Mythe des races", 1: „Le Mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Mythe et Pensée*, I, p. 13—41.

— „Mythe des races", 2: „Le Mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Mythe et Pensée*, I, p. 42—79.

— *Mythe et Pensée: Mythe et Pensée chez les Grecs*[6], 2 vol., Paris, 1981.

— *Mythe et Société: Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1947.

— „Mythe prométhéen": „Le Mythe prométhéen chez Hésiode", *Mythe et Société*, p. 177—194.

— *Origines: Les Origines de la pensée grecque*[4], Paris, 1981.

— „Pensée technique": „Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs", *Mythe et Pensée*, II, p. 44—64.

— „Table": „A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez les hommes", *in* M. Detienne şi J.-P. Vernant (ed.), *Cuisine*, p. 37—132.

— „Travail", 1: „Travail et Nature dans la Grèce ancienne", *Mythe et Pensée*, II, p. 16—36.

— „Travail", 2: „Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne", *Mythe et Pensée*, II, p. 37—43.

Veyne P., *Histoire: Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971.

Vian F., *Cadmos: Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963.

— „Fonction guerrière : „La Fonction guerrière dans la mythologie grecque", *in* J.-P. Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre*, p. 53—68.

Vidal-Naquet P., „Avant-Propos": Avant-propos à K.A. Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, trad. Anne Marchand, Paris, 1964.

— „Économie et Société": „Économie et Société en Grèce ancienne: l'oeuvre de Moses I. Finley", *Archives européennes de sociologie*, 6 (1965), p. 111—148.

— „Hérodote et l'Atlantide": „Hérodote et l'Atlantide: entre les Grecs et les Juifs. Reflexions sur l'historiographie du siècle des lumières", *Quaderni di storia* 16, 1982, p. 2—74.

— „Philoctète": „Le *Philoctète* de Sophocle et l'Ephébie", *Annales E.S.C.*, 26 (1971) = J.-P. Vernant — P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*[1], Paris, 1979, p. 159—184.

Vincent A., „Sacrifice": „Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes", *Memorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 81—96.

Vlastos G., „Equality": „Equality and Justice in Early Greek Cosmology", *Classical Philology*, 42 (1947), p. 156—178.

Vries G.J. de, *Antisthenes: Antisthenes Redivivus, Popper's Attack on Plato*, Leiden, 1953.

Vürtheim J., *De Aiacis origine: De Aiacis origine, cultu, patria*, Leiden, 1907.

Wachsmuth W., *Alterthumskunde: Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichtspunkt des Staats*, ed. a 2-a, 2 vol., Halle, 1844.

Wachtel N., „Poma de Ayala": „Pensée sauvage et Acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega", *Annales E.S.C.*, 26 (1971), p. 793–840.

Wade-Gery H.T., *Essays: Essays in Greek History*, Oxford, 1958.

Walbank F.W., *Commentary: A Historical Commentary to Polybius*, II, Oxford, 1967.

Walbank M.B., „Artemis": „Artemis Bear leader", *Classical Quarterly*, 2nd series, 31 (1981), p. 276–281.

Wallon H., *Cryptie: Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la Cryptie*, Paris, 1850.

Weber M., *The City*, trad. D. Martindale și G. Neuwirth, New York și Londra, 1966.

Weil R., *Archéologie: L'Archéologie de Platon*, Paris, 1959.

Welliver W., *Timaeus-Critias: Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden, 1977.

Welwei K.W., *Unfreie: Unfreie im antiken Kriegdienst*, Wiesbaden, 1974.

West M.L., *Orient: Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.

Whitehead D., *Metic: The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, 1977.

Wicherley R.E., *Athenian Agora*, III: *The Athenian Agora*, III. *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton, 1957.

Wiedemann A., *Geschichte Aegyptens: Geschichte Aegyptens von Psammetic I bis auf Alexander den Grossen*, Leipzig, 1880.

Wilamowitz-Möllendorf U. von (= Wilamowitz), *Lysistrata: Aristophanes Lysistrata*, Berlin, 1927.

— *Aristoteles: Aristoteles and Athen*, 2 vol., Berlin, 1893.

— *Ilias: Die Ilias und Homer*, Berlin, 1916.

— „Oropos": „Oropos und die Graer", *Hermes*, 21 (1886), p 91—115.

— *Platon: Platon*, 2 vol., Berlin, 1920.

Wilcken U., *Alexandre: Alexandre le Grand*, trad. R. Bouvier, Paris, 1933.

Willetts R.F., *Aristocratic Society: Aristocratic Society in Crete*, Londra, 1955.

— *Cretan Cults: Cretan Cults and Festivals*, Londra, 1962.

— „Terminology : „Early Cretan Social Terminology", *Epétèris*, 6 (1972—1973), p. 63—74.

— *Gortyn: The Law Code of Gortyn*, Berlin, 1967 (Kadmos, supp. I).

— „Interregnum": „The Servile Interregnum at Argos", *Hermes*, 87 (1959), p. 495—506.

— „Servile System": „The Servile System of Ancient Crete: a Reappraisal of the Evidence" , *Geras. Studies presented to G. Thomson on the occasion of his 60th birthday*, ed. Varel L., Willets R.F., Praga 1963.

Wilhelm A., „Mädcheninschrift": „Die lokrische Mädcheninschrift", *Jahreshefte des Oesterreichischen Archaeologischen Instituts in Wien*, 14 (1911), p. 163—256.

— „Poroi": „Untersuchungen zu Xenophons *Poroi*", *Wiener Studien*, 52 (1934), p. 18—56.

Will Ed., *Doriens et Ioniens: Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris, 1956.

— *Histoire politique: Histoire politique du monde hellénistique*, I², Nancy, 1979.

— *Korinthiaka: Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955.

— *Monde grec: Le Monde grec et l'Orient*, I, Paris, 1972.

Wolska W., *Cosmas: La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris, 1962.

Woodhouse W.J., „Mantineia": „The Campaign and Battle of Mantineia in 418 B.C.", *Annual of the British School at Athens*, 22 (1916—1918), p. 51—84.

— „Plataiai": „The Greeks at Plataiai", *Journal of Hellenic Studies* 18 (1898), p. 33—59.

Wuilleumier P., *Tarente: Tarente, des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939.

Yalman N., „Raw": „The Raw: the Cooked: Nature: Culture. Observations on *Le Cru et le Cuit*", in E. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londra, 1967, p. 71—90.

Zafiropulo J., *Diogène d'Apollonie: Diogène d'Apollonie*, Paris, 1956.

Zeitlin F.I. „Misogyny": „The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*", *Arethusa*, 11, 1—2 (1978), p. 149—184.

Zeller E., „Philolaos": „Aristoteles und Philolaos", *Hermes*, 10 (1876), p. 178—192.

— *Philosophie*, II, 1: *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 1889.

Zeller E. și Mondolfo R., *Filosofia: La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, *Ionici e Pitagorici*[3], Florența, 1950.

Ziehen L., „Opfer": s.v. „Opfer", *R.E.*, 18 (1939), c. 579—627.

Zilsel E., *Geniebegriff: Die Entstehung des Geniebegriffes*, Tübingen, 1926.

Zimmermann F., „Géométrie": „Géométrie sociale traditionnelle. Castes de main droite et castes de main gauche en Inde du Sud", *Annales E.S.C.*, 29 (1974), p. 1381–1401.

Ziomecki J., *Représentations: Les Représentations d'artisans sur les vases attiques*, Wroclaw, 1975.

Zuidema R.I., *Cuzco: Etnologia e Storia: Cuzco e le strutture dell' impero inca*, trad. din lb. engleză cu o prefață de N. Wachtel, Torino, 1971.

SUMAR

Lector : VIOLA VANCEA
Tehnoredactor : MARTA FOIAŞ

Apărut : 1985. Bun de tipar 19.11.1985
Coli tipar : 17

Comanda nr. 50 220

Combinatul Poligrafic „Casa Scînteii"
Piaţa Scînteii nr. 1, Bucureşti
Republica Socialistă România



Colecţia Clepsidra (31)

Din catalogul colecţiei „Clepsidra"

PIERRE MONTET
Viaţa de toate zilele în Egipt, pe vremea dinastiei Ramses, 1973

M.I. FINLEY
Vechii greci, 1974

ŞTEFAN ZWEIG
Maria Stuart, vol. I-II, 1974

JEAN LUCAS DUBRETON
Viaţa de fiecare zi la Florenţa pe vremea familiei Medici, 1976

ROBERT FLACÉLIÈRE
Viaţa de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle, 1976

PAUL FAURE
Viaţa de fiecare zi în Creta lui Minos, 1977

CHARLES FORD
Viaţa de toate zilele la Hollywood, 1977

PAOLO MONELLI
O aventură în secolul I, 1977

EDOUARD HERRIOT
Viaţa lui Beethoven, 1979

L. VRANOUSSIS
Rigas, un patriot grec din Principate, 1980

MARCELIN DEFOURNEAUX
Viaţa de fiecare zi în Spania, în secolul de aur, 1981

JACQUES BOURGEOIS
Giuseppe Verdi, 1982

ARTUR LUNDKVIST
Fantezie despre Goya, 1982

PAUL ZUMTHOR
Viaţa de toate zilele în Olanda din vremea lui Rembrandt, 1982

ANDRÉ LE VOT
Scott Fitzgerald, 1983

Lei 22,50